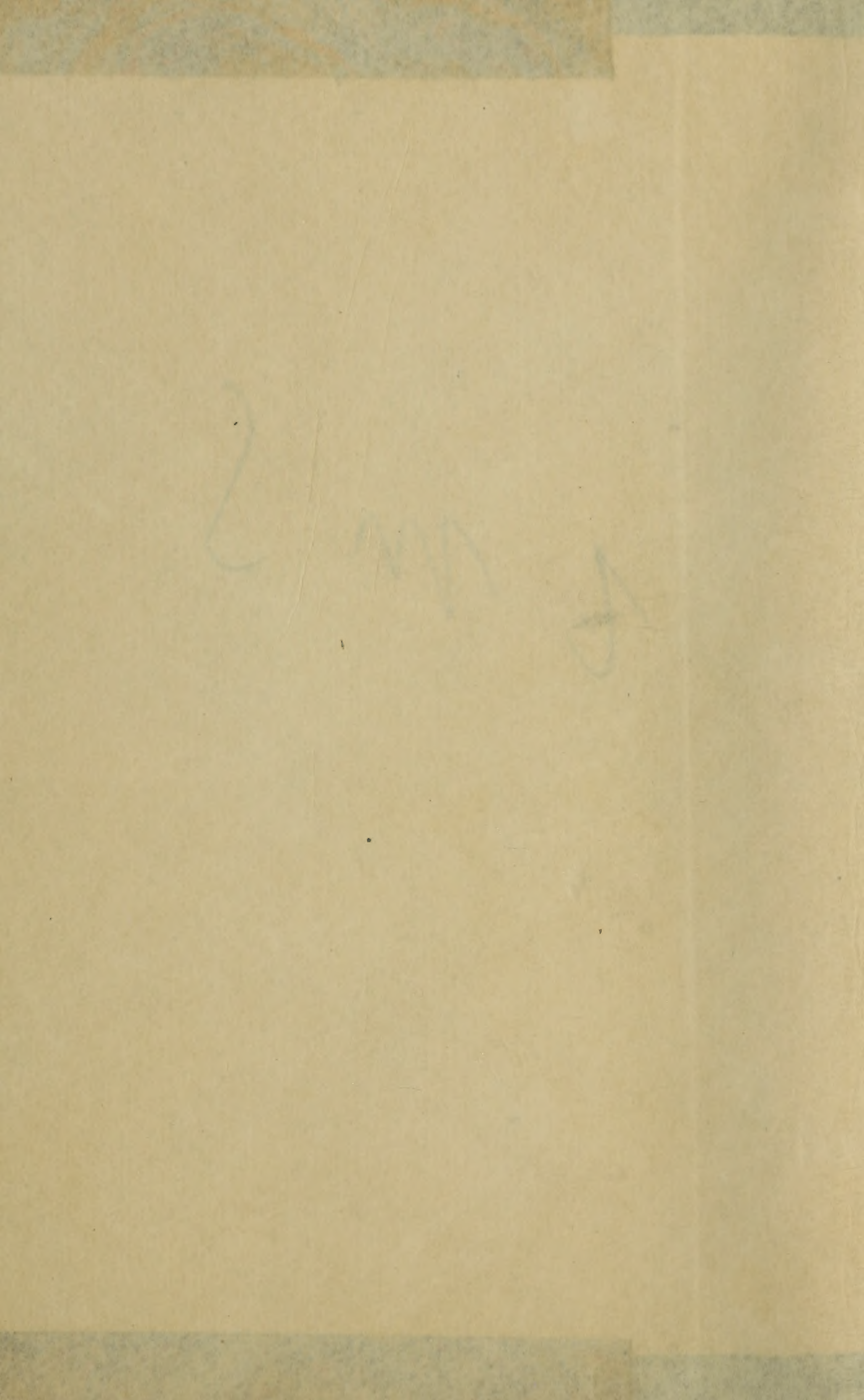
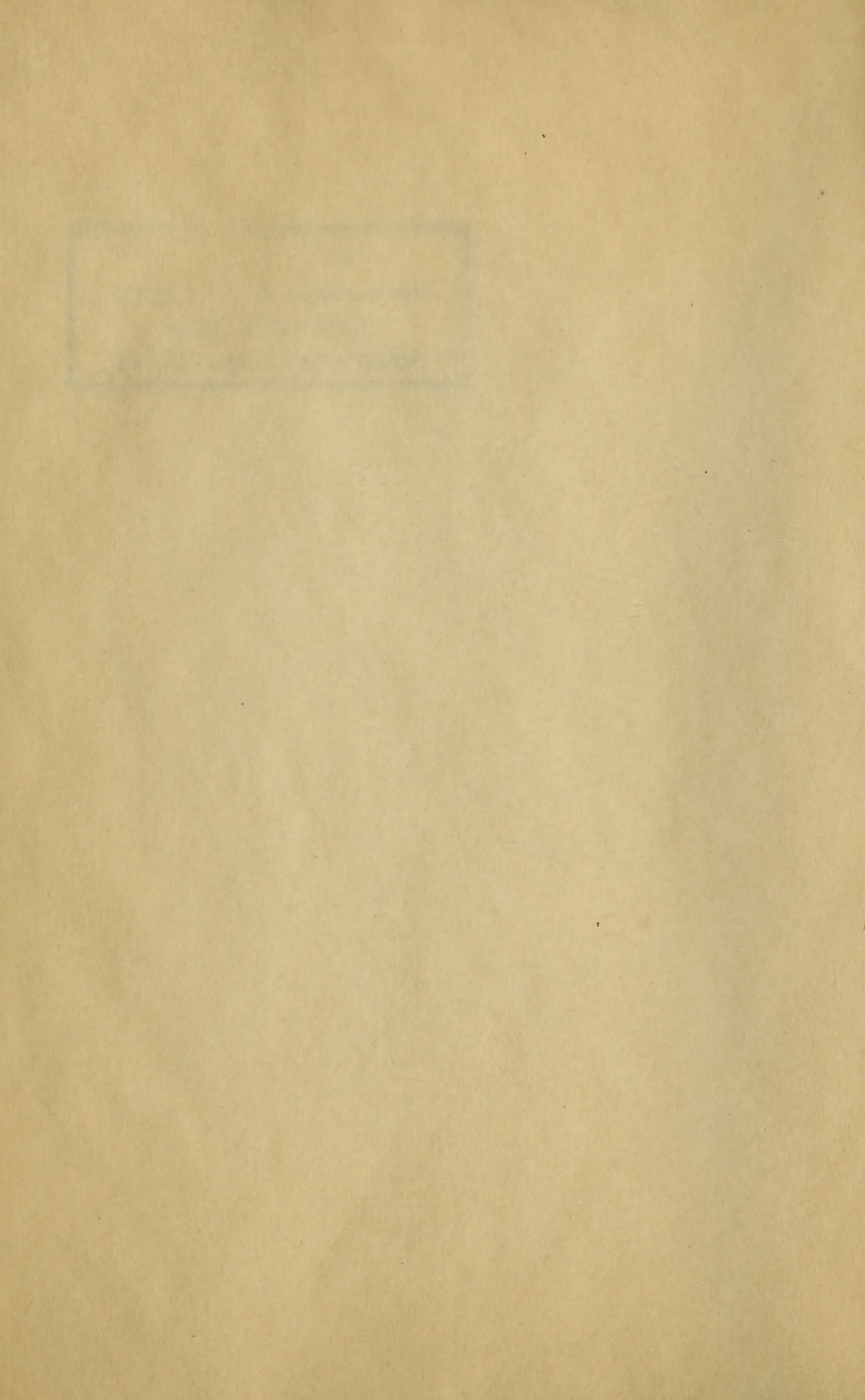




Philonische Studien

Leopold Treitel

Breslau
Verlag von M. & H. Marcus
1915



Philonische Studien

von

Leopold Treitel

Herausgegeben

von

M. Brann

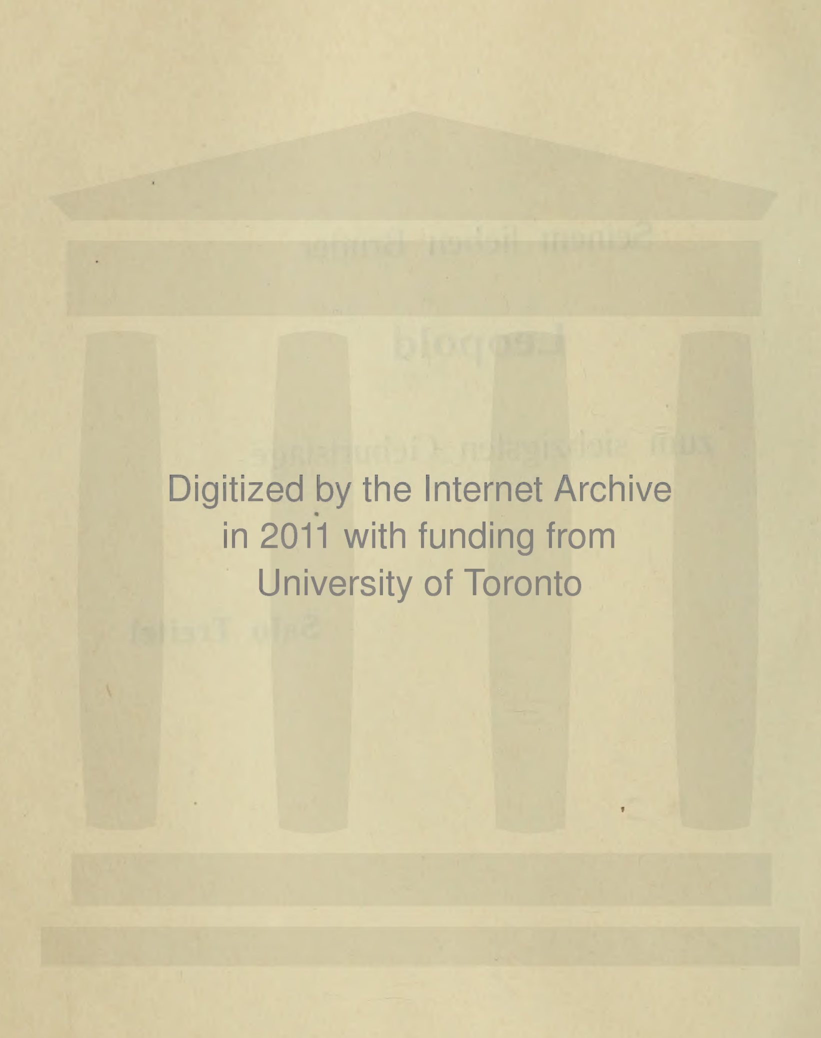
Breslau
Verlag von M. & H. Marcus
1915

Seinem lieben Bruder

Leopold

zum siebzigsten Geburtstage

Salo Treitel



Statt eines Vorwortes.

Auf die Anregung Deines ältesten Sohnes überreicht ein treuer Bruder Dir diese Auslese Deiner wissenschaftlichen Arbeiten zum 70. Geburtstag.

Mir, lieber Schwager, ist eine doppelte Freude daraus erwachsen. Ich habe die Abhandlungen zusammentragen dürfen und dabei gern der Jugend- und Studienjahre gedacht, die wir gemeinsam zurückgelegt haben. Schon damals galt Dein Fleiß den Schriften des großen Alexandriners. Wie Dein erstes specimen doctrinae, für das Du zum Dr. phil. promoviert worden bist, der Form seiner Darstellung gewidmet war, so bist Du in Deinen höheren Semestern bei der Beschäftigung mit seiner Gedankenwelt stets der Liebe Deiner Jugend treu geblieben. Auch als das Leben Dich seitab führte von den großen Mittelpunkten der wissenschaftlichen Arbeit, bist Du aus allen schweren Mühen der Seelsorge und der Lehr- und Predigtarbeit immer wieder zu diesen ernsten Studien zurückgekehrt. Dem nachwachsenden Geschlecht der jungen Theologen wird diese Sammlung beweisen, wie auch ein einsamer Forscher durch Fleiß und Ausdauer der Wissenschaft Dienste leisten kann, und jedem Gelehrten wird sie bezeugen, daß der Verfasser es verstanden hat, seinem Leben einen Inhalt zu geben.

In einer ernsten Zeit gehen die Früchte Deiner stillen Gelehrtenarbeit in die Öffentlichkeit. Dich werden sie zunächst erinnern an die friedlichen Stunden, in denen Du sie damals zur Reife gebracht hast. Jetzt, während des gewaltigen Weltkrieges, schenken sie Dir vielleicht ein Stündchen erwünschter Sammlung mitten in den drückenden Sorgen um die Zukunft unseres Vaterlandes, wie um das Leben

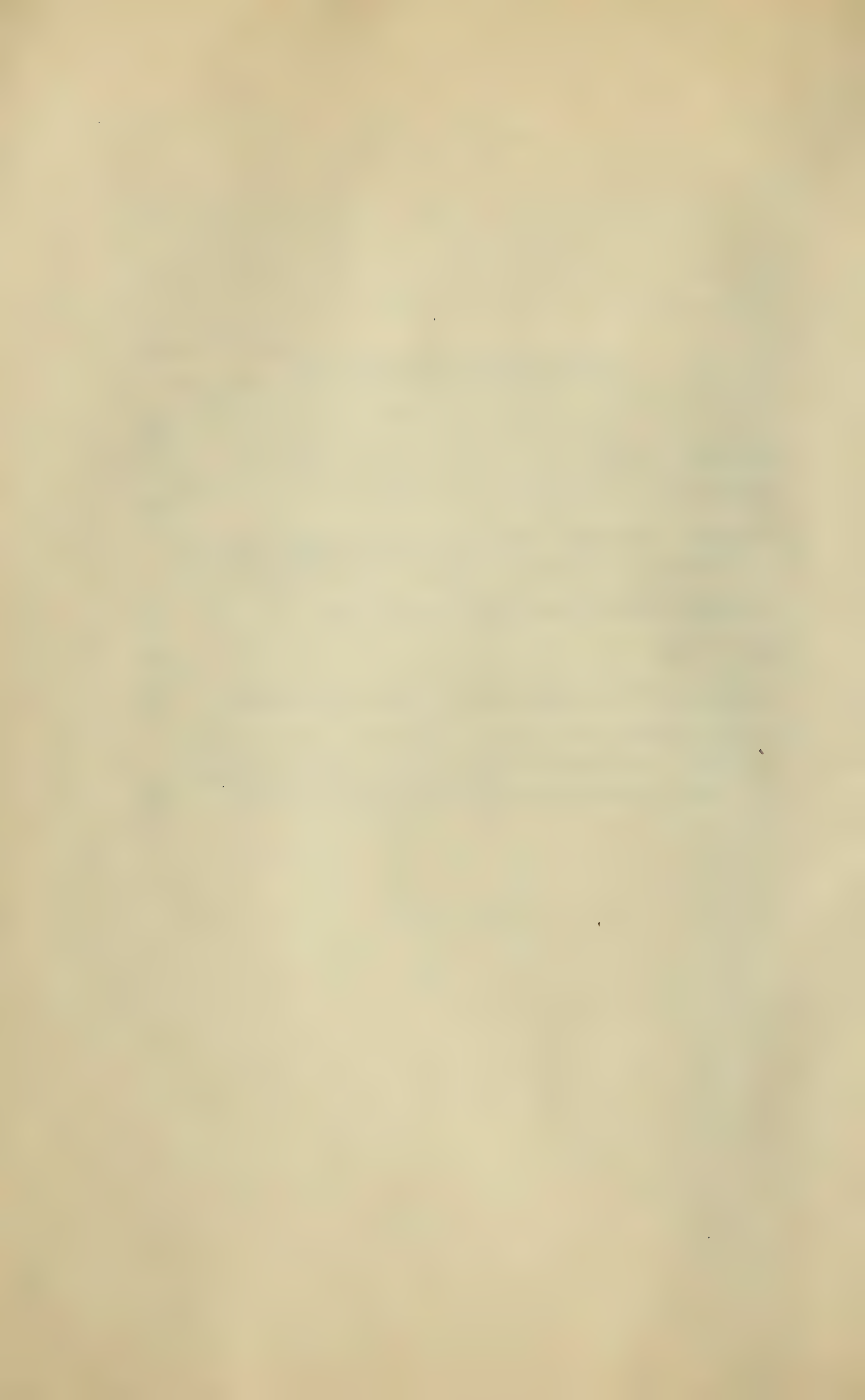
und die Gesundheit unserer Lieben, die dem Rufe zu den Fahnen gefolgt sind. Eines hält uns aufrecht: Das ist das Bewußtsein, daß wir für das Recht und für die Wahrheit kämpfen. Darum werden wir auch die Sieger bleiben, und nach ruhmreichem Frieden wirst Du in Ruhe, wie es Dein Wunsch und Wille ist, zu Deinen Lieblingsstudien zurückkehren.

Den Buchhandlungen Friedrich Andreas Perthes in Gotha und Bruno Cassirer in Berlin habe ich den Dank auszusprechen für die Erlaubnis zum Neudruck der in den »Theologischen Studien und Kritiken« und in der »Festschrift für Hermann Cohen« erschienenen Aufsätze.

Breslau, Chanucka 1914

M. Brann

Inhaltsverzeichnis.



Die Bedeutung der jüdischen Feste nach Philo.

(Aus dem »Jüdischen Literaturblatt«, I (1872), S. 74 f. 82 f.)

Kaum war wohl ein Kapitel der heiligen Schrift für Philo anziehender als der Abschnitt über die jährlichen Feste. Hier fand er reiches Material für seine Interpretationskünste. Daher füllen auch seine Bemerkungen über Israels Feste viele Seiten seines Bibelkommentars, sie bilden den Hauptinhalt des Buches de septenario. In dieser Schrift treten die Lichtseiten philonischer Exegese in erfreulicher Weise hervor. Dagegen tritt die bei Philo sonst so sehr beliebte Allegorie fast gänzlich zurück. Seine Erklärungen sind rationell, geist- und gemütvoll. Nur das von den Pythagoreern überkommene Spiel mit den Zahlen hat er auch in dieser Schrift nicht lassen können. Den Zweck religiöser Feste bestimmt Philo im Wesentlichen dahin, daß der Mensch sich eine Zeit lang von körperlicher Arbeit lossage und ernste Betrachtuugen über sein Verhältnis zu Gott und den Nebenmenschen und die daraus entspringenden Pflichten anstelle. Der Verwirklichung dieser Idee dient insbesondere die Sabbatfeier. Sie ist bestimmt, den Menschen aus dem Kreise irdischer Sorgen in eine höhere Welt, in die Sphäre geistiger Erkenntnis, zu ziehen, sein inneres Leben zu entwickeln, seinen Gedankenkreis zu erweitern, sein Herz für das Gute und Schöne zu erwärmen. Deshalb soll am Sabbat jede körperliche Arbeit eingestellt werden. Wenn nun neben dem allgemeinen Werkverbot insbesondere der Gebrauch des Feuers für diesen Tag untersagt wird, so findet dieser scheinbar überflüssige Anhang zum Sabbatgesetze nach Philo einfach seine Erklärung darin, daß das Feuer bei den meisten Handwerksarbeiten eine große Rolle spielt, da ohne den Gebrauch desselben nur wenig verfertigt werden kann.

Woher aber, fragt Philo, kommt es, daß gerade der siebente Tag dieser Auszeichnung teilhaftig geworden? Die Antwort, daß

Gott selbst nach sechs Tagen des Schaffens am siebenten ruhte, konnte Philo nicht geben. Denn seiner vom Schöpfungsakte gegebenen Erklärung zufolge arbeitete der große Meister nicht sechs Tage an seinem Schöpfungswerke, schuf vielmehr alles auf einmal. Er begründete daher die Heiligung des siebenten Tages mit der Heiligkeit der Siebenzahl. Anknüpfend an die Lehre der Pythagoreer sucht er nachzuweisen, wie hohe Bedeutung diese Zahl bei Vorgängen in der Natur hat, wie sie in den Künsten und Wissenschaften, in der Mathematik, Musik und Astronomie wiederkehrt. Diese Bedeutung macht sie zu einer heiligen Zahl und hat ihr eine so ausgezeichnete Stellung im mosaischen Gesetze gegeben. Darum ist der siebente Tag der Woche dem Herrn heilig, darum der siebente Monat des Jahres so reich an Festen, darum feiert der Boden des heiligen Landes jedes siebente Jahr seinen Sabbat, darum gibt das siebente Jahr dem Sklaven seine Freiheit wieder u. a. m. Diese Erklärung steht im Einklange mit der von unserem Exegeten zu Anfang seines Bibelkommentars geäußerten Ansicht, daß eine wunderbare Harmonie zwischen Gottes Natur und dem göttlichen Gesetze bestehe.

Mit dem Sabbat verwandt ist der Versöhnungstag. Gleich jenem ruft er den Menschen zu innerer Tätigkeit, auch er schafft dem Seelenleben Raum durch Ausschließung jeglicher Werktätigkeit. Dazu kommt ein neues Moment. Der Sabbat verlangt Aufschwung des Geistes, höheres, lebendigeres Gefühl für das Gute, Edle und Schöne, aber nicht Aufopferung natürlicher Neigungen, nicht Enthaltsamkeit von Speise und Trank. Der Versöhnungstag hebt den Menschen ganz aus der Sphäre der Sinnlichkeit, entrückt ihn dem Kreise sinnlicher Genüsse, nicht um ihm Abscheu gegen das Erdenleben einzuflößen, nicht um die sinnlichen Triebe seines Herzens zu ertöten, sondern seinem Widerstande gegen den nie ruhenden Feind im Innern, die sündhafte Begierde, Kraft zu geben. Denn ist jemand stark genug gewesen, sich eine Zeit lang die Befriedigung der Naturbedürfnisse zu versagen, so wird er eher imstande sein, unnatürliche Begierden zu ersticken. So sieht Philo in dem Versöhnungstage eine Schule der Enthaltsamkeit, ein Gesichtspunkt, unter welchem er viele mosaische Institutionen betrachtet und beurteilt hat. Was nun die positive Seite an der Feier des hohen Tages betrifft, so beschränkt sie sich schon nach Philo auf den Teil des Gottesdienstes, der dem Israeliten nach dem Untergange seines Nationalheiligtumes geblieben ist, auf Demütigung vor Gott und Gebet.

Die übrigen Feste haben agrarischen oder vorzugsweise histo-

rischen Charakter. Zu den ersteren gehört der 16. Tag des Monats der Ähren, an welchem dem Allgütigen zum Danke für das Gedeihen der Saaten die Erstlinge der eben reifenden Gerste dargebracht werden. Philo schreibt dem »Feste der Garben« eine hohe Bedeutung zu.

Denn nicht nur für sich bringt Israel die Erstlinge seiner Ernte dar, vielmehr entrichtet es damit für die ganze Menschheit den Zoll der Dankbarkeit, den sie ihrem himmlischen Ernährer schuldet. Philo hat eine hohe Meinung von Israels Beziehungen zu den übrigen Nationen, von seinem Berufe inmitten der Völker. Seiner Ansicht nach fiel, da rings auf Erden die Nationen in trauriger Verwirrung des Geistes vom lebendigen Gott des Himmels und der Erde abgefallen waren, dem israelitischen Volke die Aufgabe zu, für den ganzen Erdkreis Priesterdienste zu verrichten, für das ganze Menschengeschlecht zu beten und zu opfern. So sollte es vor Gott die abgefallenen Völker gewissermaßen vertreten. Nach sieben Wochen feiert Israel wieder ein Dankfest. Die beste Frucht des Feldes, der Weizen, ist indessen gereift. Die Pflicht der Dankbarkeit befiehlt dem Israeliten, auch vom Weizenfelde die Erstlinge zu sammeln und sie als Zeichen frommer Gesinnung auf den Altar des Herrn niederzulegen. Daß es gesäuerte Brote sind, hat nach Philo seinen guten Grund. Es deutet nämlich dieser Umstand darauf, daß des Menschen Brust vor Freude über die goldenen Saaten sich hebt.

Hier ist noch der Neumondstag zu nennen, den Philo in den Kreis der Feste zieht. Dieser Tag ist der Feier eines bedeutsamen Vorgangs in der Natur geweiht. Es ist die Erneuerung der Mondscheibe. Der wohltätige Einfluß des Mondes auf Luft und Wasser, auf das Gedeihen der ganzen Pflanzenwelt ist nach Philo Grund genug, den Tag zu feiern, an welchem sein Licht sich verjüngt. Aber auch eine ethische Seite hat das Fest; denn, indem es auf das wiedergespendete Mondlicht hinweist, erinnert es, daß auch der Mensch von seinen Gütern anderen freundlichen Herzens mitteile. Es darf kaum erinnert werden, daß auch die Propheten dieser Feier gedenken. Danach scheint es, daß in alter Zeit der Neumondstag festlich begangen wurde.

Die Reihe der Nationalfeste wird durch das Überschreitungsfest eröffnet. Der 14. Tag des Ährenmonats ist der Gedenktag der besonderen Gnade Gottes, durch welche einst Israels Häuser in Ägypten verschont geblieben, als rings um sie her die erstgeborenen Söhne ihrer Dränger starben und Weh und Bestürzung im Lande war. Dank floß von den Lippen des israelitischen Volkes, jedes Haus war ein Tempel geworden, in welchem die Glieder der Familie sich

zu einem Opfermahle vereinigten. Kein Mittler zwischen Gott und Mensch, das Familienhaupt war Priester. Und wozu die Freude des Augenblicks ermutigte, ohne Priester, ohne geweihten Altar zu opfern, es blieb ein heiliger Brauch dieses Tages für alle Zeiten. So erklärt Philo den Umstand, daß es dem Laien gestattet war, das Passahlamm mit eigener Hand zu schlachten. Die nächsten sieben Tage kennt Philo nicht unter dem Namen des Passahfestes, er nennt sie mit biblischem Namen das Fest der ungesäuerten Brote. In schlichter Weise erzählt er den historischen Anlaß, aus welchem das Gesetz hervorgegangen, vom 15. bis zum 21. Tage des Ährenmonats keinerlei Gesäuertes zu genießen. Das Faktum, worin Philo den Grund dieses Gesetzes sucht, ist das allgemein bekannte, daß die Israeliten bei ihrem Auszuge aus Ägypten nicht Zeit gewannen, ihren Teig gähren zu lassen. Indessen beruhigten sich die philosophisch gebildeten Alexandriner bei dieser Erklärung nicht. Ihre Schriftgelehrten suchten nach einem ethischen Grund. Es konnte auch nicht schwer halten, einen solchen zu finden. Ausgehend von der Voraussetzung, daß das mosaische Gesetz die Prinzipien genügsamer Lebensweise enthalte, fanden sie — und diese Erklärung machte Philo zu der seinigen — in dem Genusse des ungesäuerten Brotes ein wirksames Mittel, den Menschen an die alte, strengere Sitte in Speise nnd Trank zu erinnern und Mäßigkeit eine Grundregel seines Lebens werden zu lassen. Wem — so dachte man in diesem Kreise — wäre es in alter Zeit eingefallen, seinen Brotteig durch Säuerung schmackhaft zu machen? Damals genügte die einfachste Zubereitung der Nahrungsmittel. Es ist besonders bezeichnend für die alexandrinische Exegese, daß sie das Bestreben hat, die Zeit zu deuten, in welche ein Fest fällt. Wie sie die im jüdischen Festkalender so häufig auftretende Siebenzahl auffaßt, ist bereits erwähnt worden. Hier noch ein Beispiel dieser Art von Schrifterklärung. Es sei weise Berechnung gewesen, meint Philo, daß Israels Gesetzgeber den fünfzehnten Tag des Monats zum Festtage erhob; denn um die Mitte des Monats füllt sich die Mondscheibe, und Licht fällt auf die Erde Tag und Nacht. Was aber entspricht der Idee eines religiösen Festes mehr als Lichtfülle?

Die Bedeutung des Wochenfestes hat Philo nur halb erfaßt; er hat über Beziehungen, welche dieses Fest zum Ackerbau Palästinas macht, seine nationale Bedeutung übersehen. Es ist ja hinlänglich bekannt, daß sich daran die Erinnerung an die Offenbarung auf Sinai knüpft. Bei uns ist die geschichtliche Bedeutung des Festes längst in den Vordergrund getreten, kaum erinnern wir uns noch,

daß es in alter Zeit auch den Charakter eines Erntefestes hatte. Indessen hat auch Philo eine Erinnerung an die Offenbarung der Grundzüge der jüdischen Religion gesucht. Sonderbarer Weise fand er sie im Neujahrsfeste. Offenbar brachte ihn der heilige Brauch dieses Tages, vor dem zahlreich versammelten Volke in die Posaune zu stoßen, auf den Gedanken, daß mit diesen Tönen Israel an den Posaunenschall erinnert werden sollte, unter welchem der Ewige einst seinen heiligen Willen verkündete. Schwerlich aber dürfte die Schriftstelle 3. B. Mos. 23, 24 so sich deuten lassen, daß darin eine Beziehung auf die Gesetzgebung am Sinai erblickt wird.

Das letzte in der Reihe der Nationalfeste ist das Hüttenfest. Hier war die historische Bedeutung leicht zu finden. Bringt ja die heilige Schrift selbst das Fest in Zusammenhang mit Israels Aufenthalt in der arabischen Wüste, deutlich genug berichtet sie, daß dort eine einfache Hütte die Wohnung des Volkes war. So schreibt denn auch Philo. Wieder aber fragt er nach dem sittlichen Gewinne, welchen die Feier des Festes einträgt. Nun fällt das Hüttenfest in eine fröhliche Zeit. Die Scheunen haben sich eben mit Korn gefüllt, in der Kelter sprudelt feuriger Wein, Haus und Hof reichen kaum hin, die edlen Früchte aufzunehmen, welche Palästinas gesegneter Boden getragen hat. Auf den Bergen, in den Tälern erschallt der Sang der Winzer. Und gerade um diese Zeit unterzieht sich der Israelit der Beschwerde eines siebentägigen Aufenthalts in ärmlicher Hütte. In diesem Zusammentreffen von Freude und Ungemach sah Philo eine Antwort auf seine Frage. Der Aufenthalt in unscheinbarer Hütte erinnert lebhaft an die Not, mit welcher das aus Ägypten gewanderte Geschlecht zu kämpfen hatte. Je lebhafter aber eine solche Erinnerung ist, desto mehr empfindet der Israelit das Glück, welches ihm im Besitze eines fruchtbaren Landes zuteil geworden ist, desto inniger ist sein Dankgebet, wenn er in seinem Hause so viel der herrlichsten Früchte sieht, die ihm eine sorgenfreie Zukunft versprechen. So wird auch durch diese Feier die Religion des Herzens gepflegt und gestärkt.

Der Nomos, insonderheit Sabbat und Feste, in philonischer Beleuchtung, an der Hand von Philos Schrift De Septenario.

(Aus der »Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums XLVII« (1903), S. 214 ff., 317 ff., 399 ff., 490 ff.

Ein Blick auf die Philo-Literatur neuerer Zeit, an der Engländer, Franzosen und Deutsche, wenn auch nicht in gleichem Maße, beteiligt sind, zeigt, daß die Forschungsarbeit vornehmlich den Textesfragen bei Philo zugute gekommen. Lange genug auch hat der Text Philos trotz der glänzenden Mangey'schen Ausgabe, die ihre Vorzüge besitzt und auch behält, im argen gelegen, und ebenso ist die Frage der Echtheit bei dieser und jener philonischen Schrift in der Schwebe geblieben. Es ist ein unbestrittenes Verdienst der Wissenschaft, daß die Philoforschung unserer Tage gerade hier eingesetzt und so manche der hierher gehörenden textkritischen Fragen gelöst oder doch der Lösung näher gebracht hat. Insbesondere sind es die neueren handschriftlichen Funde eines Cohn und Wendland, die bewährte philologische Akribie, mit der die beiden Forscher ihre Funde nutzbar zu machen gewußt, daß wir heute schon, nachdem dieselben mit Veranstaltung einer neuen Ausgabe Philos begonnen, diese Arbeit bereits auch bis über den größten Teil der allegorischen Schriften Philos vorgeschritten ist, von einer neuen Aera reden können, die für den Text Philos angebrochen, und in absehbarer Zeit zu erwarten steht, daß uns eine kritische Gesamtausgabe Philos in einer Vollständigkeit des Textes, des kritischen Apparats, wie wir sie bis dahin nicht gekannt, von den Genannten vorliegt und damit ein lang gehegter Wunsch der Gelehrtenwelt erfüllt ist. Dagegen ist in der Erforschung der Lehre Philos eher eine Stagnation eingetreten, genauer, über eine gewisse Einseitigkeit, wie sie anfänglich der Kenntnis Philos angehaftet, ist auch unsere Zeit nicht hinausgekommen, indem im allgemeinen kaum mehr als die Kenntnis dessen,

was die dogmatischen oder allegorisch-exegetischen und religionsgeschichtlichen Schriften Philos enthalten, selbst bei Philoforschern angetroffen wird. Über letzteres, das Dogmatische und Religionsgeschichtliche, soweit es Philo zum Gewährsmann hat, ist in neuerer Zeit durch Arbeiten, wie die Wendlands über die Therapeuten und die philon. Schrift vom »beschaulichen Leben«, Conybeares, des Engländers, »groß ausgeführtetes Werk«, eine Bearbeitung von Philos De Vita Contempl., eher noch mehr Licht verbreitet worden. Sonst aber ist es im Großen und Ganzen bei dem geblieben, was von Gfrörers »Philo und die alexandr. Theosophie« und Dähnes »Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilos.« her, also Arbeiten, die heute bereits mehr als ein halbes Jahrhundert alt sind, in das wissenschaftliche Bewußtsein der Zeit eingesickert ist. Also weiß man von Philo heute das, was über seine Lehre von Gott, dem Dualismus bei der Weltschöpfung, über seine Lehre von den Mittelwesen, dem Logos, bekannt geworden ist, weiß, daß er als Exeget von der Allegoristik seiner Zeit den ausschweifendsten Gebrauch gemacht, sodaß man es fast als eine Kreuzigung empfindet, eine seiner allegorischen Schriften zu lesen, man weiß ferner, daß er Vermittler war zwischen Judentum und Hellenentum, aber mehr weiß man auch nicht. Monographien, auch neuere, über jüd.-alex. Religionsphilosophie, Kapitel der »Jüdischen Geschichte« auch bei Neueren wiederholen immer nur diesen spekulativen Teil jüd.-alex. Religionsphilosophie, als ob sonst nichts bei Philo zu finden wäre; man ignoriert einfach die ganze Gruppe philonischer Schriften, die der Darlegung der mosaischen Gesetzgebung dienen. Eher schon ist Graetz von solcher Einseitigkeit frei; es wirkt fast wohltuend zu sehen, wie dieser Forscher in dem Philo im III. Bd. der »Geschichte der Juden«, gewidmeten Kapitel, daneben auch auf Philos Auslegung des eigentlichen mosaischen Gesetzes, seine Stellung zu Zeitfragen wie die in seinen Tagen akut gewordene Frage der Verbindlichkeit des jüdischen Religionsgesetzes, Philos Apologetik u. dgl. m. eingeht. Aber um den Rahmen einer »Allgemeinen Geschichte« nicht zu überschreiten, mußte es Graetz außer einigen gelegentlichen Belegen aus dieser Schriftengruppe bei dem allgemeinen Urteil, daß Philo durchaus nüchtern und besonnen das Vernünftige in der mosaischen Gesetzgebung Juden und Griechen gegenüber hervorkehrt, bewenden lassen. Mehr noch konnte es einem Z. Frankel bei seinem umfassenden, die verborgensten Quellen erspähenden Blick nicht entgehen, daß Philo eine wahre Fundgrube für Halacha und Haggada ist, wie denn bereits ihm als dem Pfadfinder in so vielem, wo es die jüdische Wissenschaft angeht, die

Entdeckung einer eigenen alexandrinischen Halacha verdankt wird, nur daß er den Gegenstand nicht weiter hat verfolgen können. Bei seiner vielseitigen literarischen Tätigkeit ist auch Frankel nicht viel über gelegentliche Hinweise auf Philo in Fußnoten zu seinen sonstigen Arbeiten hinausgekommen, sieht man ab von der einen, etwas längeren Monographie desselben, »Zur Ethik des jüdisch-alexandrinischen Philosophen Philo« (Monatsschrift XVI, 26), in der doch auch manch schiefes Urteil gefällt worden und ihm auch so manches entgangen ist. Wie hätte er sonst bei Ph. die Erwähnung eines obersten Religionsprinzips, wie des ואהבת את ה׳ vermissen können, da solches in der Schrift de Vict. Offer. II, 257 M. deutlich zu lesen: ταῦτα δέ ἐστιν ἀγαπᾶν αὐτὸν κτλ. Wie hätte er auch ohne Voreingenommenheit gegen die ganze Richtung der jüdisch-alexandrinischen Schule eben daselbst den Vorwurf gegen sie erheben können, daß »die Tugend ihr nicht eine auf das Leben gerichtete höhere Tätigkeit«, daß sie kalt, teilnahmslos, in bequemer Selbstbeschauung sich dem Dienste tätiger Nächstenliebe entziehe. Ein unbefangenes Eingehen auf den Inhalt auch nur der einen Schrift De Sept. hätte ihn überzeugen müssen, daß diese Schule durchaus ein Doppelgesicht zeigt, daß sie neben Empfehlung der Ideale eines gottbeschaulichen Lebens, als nur für den Weisen bestimmte, doch auch eine realistische Welt- und Lebensanschauung durchaus nicht verleugnet. Frankel ist eben Philo doch nicht ganz gerecht geworden, daran hat ihn sein einseitig talmudistischer Standpunkt verhindert, von dem abkanzelnden Ton nicht zu reden, den er unserem Religionsphilosophen gegenüber anschlägt. Eine Zusammenstellung von Philo und der Halacha, die dann von einem seiner Schüler unternommen worden, läßt nur zu sehr den kritischen Standpunkt, jedes Eingehen auf die Geschichte, die geschichtliche Entwickelung des Gegenstandes vermissen. Mit dem Erscheinen von C. Siegfrieds »Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments« u. a. in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts erschienenen Schriften, und ganz besonders mit J. Freudenthals tiefeindringenden »Hellenistischen Studien« ist dann wenigstens der alexandrinische Midrasch oder die Haggada bei Philo in helleres Licht gerückt worden, das Halachische, das Eigentümliche in der Auffassung und Auslegung der mosaischen Gesetzgebung und, um den Kern der Sache zu nennen, die ganze Summe religionsphilosophischer Begründung dieses Religionsgesetzes blieb nach wie vor unbeachtet, im Dunkeln, das auch durch J. Bernays' kleine, nach der philologischen Seite hin glänzende Abhandlung »Philos Hypothetika«, erschienen in den Monatsberichten der Berliner Akad. der Wiss. 1876, nicht gemindert worden, höchstens, daß eine Summe ethischer

Lebensvorschriften, nicht eigentlich halachischer Dinge, die dieses Fragment enthält, näher bekannt geworden ist. So ist es gekommen, daß von dem ganzen großartigen Kultur- und Religionsprozeß, der sich im Schoße der jüdisch-alexandrinischen Schule vollzogen, gegenüber dem Buchstaben des mosaischen Gesetzes, von der Wandlung, welche die Gesetze und Institutionen des Mosaismus in ihr erfahren, indem durchweg eine Entschränkung, ein Abstreifen alles Nationalen mit ihnen geschehen, oder vielmehr ein Positives, der Universalismus in der Religion, aus ihnen herausgewachsen ist, bis jetzt blutwenig bekannt geworden ist. Geht auch die Wissenschaft vornehm an Tagesfragen vorüber, immerhin verschlägt es ihrer Würde nicht, einen Impuls daraus zu nehmen, die Tagesfragen wissenschaftlich zu vertiefen; und die Praxis hat es zu beklagen, wenn bei Abwehrbestrebungen gegenüber den fortgesetzt gegen das Judentum erhobenen Anklagen, daß es die Religion des Partikularismus sei, jüdischerseits immer wieder verabsäumt wird, hier Philo ins Feld zu führen, bei dem der ganze Universalismus der Religion bereits vorgezeichnet ist. Kurz, das ist bei Philo die Gedankenwelt, die noch zu erschließen ist, wozu die nachfolgenden Blätter einen Anfang liefern wollen. Das Thema der Feste, Sabbate, Sabbatjahr miteingerechnet, ist gewählt worden, und was damit geboten erscheint, ein näheres Eingehen auf die philonische Schrift De Septenario als Hauptquelle, aus naheliegenden Gründen. Es hat ein aktuelles Interesse für uns, speziell die jüdischen Theologen, die Ideen kennen zu lernen, die die jüdisch-alexandrinischen Schule gerade mit Sabbat und Festen verband, und es ist manches dabei, was uns die Anschauungen unserer Zeit dort bereits vorgezeichnet finden läßt. Und damit zu Philo selbst!

I. Zählung der Feste.

Philo zählt zehn Feste, zum Teil unter eigenartiger Benennung. »Jeder Tag ein Festtag!« Damit beginnt bei ihm die Zählung der Feste; er widmet dem ein eigenes Kapitel. Es wird gleich weiter darauf zurückzukommen sein. Das zweite (II.) Fest ist der Sabbat, das dritte (III.) der Neumondstag, gefeiert am Tage der Konjunktion von Sonne, Mond und Erde, das vierte (IV.) Passah oder Überschreitungsfest; das ist bei Philo nur der eine Tag der Darbringung des Passahopfers. Das V. Fest sodann ist der Omertag, genannt nach der Darbringung »der heiligen Garbe« wie Philo die Erstlingsgarbe nennt. Es folgt dann als VI. das Fest der ungesäuerten Brote; Fest der ungesäuerten Brote und Passah zählen für zwei Feste bei Philo, das VII. ist das Wochenfest, das VIII. das Neujahrs-

fest, bei Philo Ἱερομηνία genannt; das IX. das »große Fasten« so heißt bei ihm das Versöhnungsfest, und den Schluß als X. bildet das Hüttenfest. Über hier gebrauchte, abweichende Benennungen gedenke ich mich weiter unten auszusprechen, wo von den einzelnen Festen noch besonders zu reden ist.

II. In wiefern der Nomos — das Gesetz — jeden Tag als einen Festtag bezeichnet.

Philo ist sich der Sonderlichkeit solcher Theorie wohl bewußt. Um so schwunghafter leitet er das Kapitel mit der Bemerkung ein: jeden Tag des Lebens stempelt das Gesetz zum Fest, wenn es schuldloses Leben ist, der Mensch in Übereinstimmung mit der Natur und ihren Gesetzen sich befindet. Ja, fährt er fort: »herrschte nicht das Laster in der Welt und behielten die sittlichen Mächte die Oberhand, das Leben wäre von Anfang bis zu Ende nur ein langer, ununterbrochener Festtag«, und weiter unten: »wären die Menschen alle, wie die Natur es will, ohne Fehltritt, ohne Schuld, sie liebten weises Tun, ließen sich durch nichts in der Welt beherrschen, als nur durch das Gute, dieses um seiner selbst willen liebend, die Menschenwohnungen müßten voll Glückseligkeit sein, es gäbe keine Trauer, keine Furcht, kein Augenblick wäre ohne Heiterkeit, der ganze Jahreskreis müßte nur ein Fest sein«, (in der Mangey'schen Ausg. II. 278 ff. bei Tischendorf Philonea cap. IX.)[1]). Daß dies schwärmerische Begeisterung und eine noch schwärmerischere Ausmalung des Tugend- und Glückseligkeitsideals ist, wie man es vielfach bei griechischen Philosophen liest, erkennt man auf den ersten Blick. Man fragt sich verwundert auch, wie Philo dazu kommt, dieses Fest zu nennen, es gar zu den religiösen Festen zu zählen. In der Tat ist es auch nichts anderes als griechische Zeitphilosophie, der Philo seine Theorie von Tugend- und Glückseligkeitsideal entnommen, es ist die Glückseligkeitslehre nacharistotelischer Philosophie, speziell des bei Philo in Betracht kommenden Stoizismus, mit seiner starken Betonung des Rechts des Individuums gegen Platos Lehre

---

[1]) Ich zitiere, wie allgemein üblich, nach der Ausg. Mangey Tom. I. u. II., bei Büchern, für die bereits die Ausg. Cohn-Wendland zur Verfügung steht, nach dieser; daneben auch, wo Nachweis nach Paragraphen-Einteilung angezeigt erscheint, nach der Richter'schen Ausg., für De Sept. speziell nach Tischendorfs Ausg., die statt des in den bisherigen Ausgaben arg verstümmelten Textes zum ersten Mal einen vollständigen Text bietet, indem sie den cod. Laurent. — nach Cohn eine der glaubwürdigsten Handschr. — zum Abdruck bringt.

vom Staat, die Philo hier auf jüdisches Lehrgebiet übertragen; es ist das Bild des griechischen Weisen, wie jeder Zug in der mit behaglicher Breite gegebenen Ausmalung zeigt. Wir hätten somit hier ein besonders instruktives Beispiel von Synkretismus der jüdisch-alexandrinischen Schule, die Judentum und Hellenentum zu einem verschmilzt, zu dem die griechische Philosophie als Philos geistige Nährmutter den Inhalt, das Judentum als sein Nährvater, wenn man so sagen darf, bloß den Namen hergegeben. »Aber«, fährt dann Philo wie im Selbsteinwurf fort, »die Glückseligkeit des Weisen ist doch keine absolute, er bleibt, so sehr er auch der Sphäre bürgerlichen Treibens sich entrückt hat, dem Naturgesetz mit seinen zahlreichen Störungen und Trübungen geistigen Wohlbefindens doch unterworfen: das wahre Fest, die wahre Festfreude«, schließt Philo diesen Passus, »ist zu hoch für den Menschen«. »Die Feste sind Gottes, er nur ist's, der wahrhaft Feste feiert, wie er Levit. 23, 2 auslegt, und er hat damit seine ganze bisherige Theorie vom Fest selber ad absurdum geführt; was er bis dahin als Fest ausgemalt, ist nur uneigentlich Fest zu nennen. Philo gelangt nun erst auf realen Boden und geht damit zur Darstellung der eigentlichen religiösen Feste über, wie im nächstfolgenden Kapitel. Denn Philo weiß recht wohl, was die Attribute eines wirklichen Festes im Judentum sind. Er hat sich darüber in der kleinen Schrift »das Korbfest« als Anhang zu De Sept. bei Tischendorf XXXII ausgesprochen. »Es gehört dazu« sagt er daselbst, »daß die ganze Gemeinde es als Fest feiere, sodann, daß eine Opfergabe auf den Altar gebracht werde, und endlich, daß die Anzahl der Tage, wie lange ein Fest dauert, bestimmt sei«. Das sind durchgehends zutreffende Definitionen.

Ich kann dieses Kapitel nicht verlassen, ohne im Vorbeigehen einen Irrtum Conybeares, des neuesten Herausgebers von Philos de Vita Contempl., bezüglich der Auffassung des Passus ὅσοι γὰρ ἢ παρ' Ἕλλησιν ἢ παρὰ βαρβάροις ἀσκηταὶ σοφίας in uns. Kap. II, 279 M. Anf. zu widerlegen. Auffallend genug bemerkt er hierzu in einem Exkurs, Exk. 5. »he speaks of the ascetics of wisdom among the Grecs or the barbarians, by which latter term he means the Jews«, deutet also ἢ παρὰ βαρβάροις auf die Juden. Er bedenkt nicht, welche Ungeheuerlichkeit das ist, Philo so despektierlich von seinen Stammesgenossen reden zu lassen, da ihm doch dafür παρ' Ἰουδαίοις geläufig ist. Offenbar verstand C. geläufig die ganze Stelle vom Orden, den Therapeuten, »the ascetics of wisdom«, womit er Philos Unterscheidung der Therapeuten von den Essäern ausdrücken will, unter welcher Annahme ihm allerdings eine Andeutung vom Vorkommen dieses Ordens bei den Barbaren und umgekehrt die Nichterwähnung desselben bei den

Juden an dieser Stelle unbegreiflich erschien. Dagegen ist aber zweierlei Annahme möglich, einmal, daß Philo an unserer Stelle gar nicht an Therapeuten gedacht; allgemein und unbestimmt, wie er sich ausdrückt, darf auch allgemein der Weise, bei den Griechen wie bei den Asiaten, darunter verstanden werden; seine Ausführung vom Bilde des Weisen hat auch viel mehr griechisches als jüdisches Gepräge, das Meiden der Gerichte, der Ratsstätten, der turbulenten Volksversammlungen, das alles weist viel mehr auf griechische als auf jüdische Kulturzustände. Was er ferner von der Beschäftigung des Weisen hier erwähnt, ist durchaus nicht die Theosophie der Therapeuten. Und nehmen wir das andere an, Philo hätte hier an Therapeuten gedacht, so darf nicht vergessen werden, Philo läßt für das Vorkommen dieses Ordens einen weiten Rahmen. Man höre de Vita Cont. II, 474 M. Anf.: »Überall auf dem bewohnten Erdball findet sich dieses Geschlecht (sc. der Therapeuten), mußte doch auch Hellas und das Barbarenreich seinen Anteil am vollkommenen Guten erhalten, es ist nur in größerer Zahl in Ägypten und ganz besonders in Alexandria da; in dem einen wie dem andern Fall hat das wörtliche Verständnis von ὅσοι . . . παρὰ βαρβάροις ἀσκηταὶ σοφίας durchaus nichts Anstößiges, und die Nichterwähnung von jüdischen Weisen erklärt sich einfach daraus, daß für die alexandrinischen Juden, als die Leser oder Hörer Philos, die Illustrierung seiner Lehren durch griechische Sitten näher lag. Es ist weiter dann auf den Anfang unseres Kapitels etwas näher einzugehen, wonach das Gesetz geradezu fordert, »der Natur zu folgen«. Es wird in Philos Darlegung der mosaischen Gesetzgebung durchgehends diese Übereinstimmung zwischen dem geoffenbarten Gesetz Gottes und dem Naturgesetz als ein Hauptcharakteristikum pentateuchischer Gesetzgebung, als ein Axiom derselben, bezeichnet. Es ist ihm der Erklärungsgrund, daß der Pentateuch, für ihn nur ein Gesetzgebungswerk, mit einer κοσμοποιΐα beginnt, indem damit bekundet werde, daß »der Nomos den Gesetzen des Kosmos folge, die Einrichtung des Weltganzen aber auch ebenso den Nomos widerspiegele« (De opif. Mundi I 1 M.) So ist ihm die Sabbateinsetzung nur ein Beweis der Größe des Gesetzgebers, der es verstand, auf die Stimme der Natur zu horchen (De Vit. Moys. III § 27 Richt.), so haben die Erzväter, obschon zu einer Zeit lebend, da es noch nicht geschriebenes Gesetz gab, indem sie die Natur als das älteste Gesetz zur Richtschnur nahmen, ihr Leben durch und durch im Sinne des Nomos, des geschriebenen Gesetzes, gestaltet. Die Erzväter stellen das »beseelte Gesetz, die Verkörperung des Gesetzes« dar, das ist nach Philo die Stellung

der Erzväter in der Religionsgeschichte, womit er auch die Geschichte der Patriarchen einleitet (De Abrah. § 1 Richt. II, 1 M.). Die Stelle ist besonders instruktiv, so daß ich es mir nicht versagen kann, die Übers. hierher zu setzen. »Zweierlei hat die heil. Schrift mit der Patriarchengeschichte lehren wollen, einmal, daß das geoffenbarte, für Menschen gegebene Gesetz von dem Naturgesetz nicht verschieden, sodann, daß es für die, die nach dem vom Gesetzgeber aufgestellten Gesetz leben wollen, dies nicht schwer fallen kann, sofern die Früheren (die Patriarchen) sich des ungeschriebenen Gesetzes, ehe noch Einzelbestimmungen gegeben waren, leicht und unfehlbar bedienten«, worauf dann das obige folgt. Wenn der Midrasch in Anknüpfung an Gen. 26, 5 diese Übereinstimmung des Lebens der Patriarchen mit dem späteren Buchstaben des Pentateuchs gar bis auf das Ritual- und Ceremonialgesetz konstatiert in dem bekannten אפילו הלכות עירובי חצרות היה אברהם יודע (Ber. r. Par. 49), so gehen der Midrasch und Philo getrennte Wege. Es ist auch die Parallele, die C. Siegfried, Philo von Alex. (S. 151) zwischen dem philonischen Axiom und der Idee im Jalkut הקב״ה מביט בתורה ובורא את העולם, also daß er in dem philonischen eine Fortbildung des palästinischen Midrasch erblickt, durchaus nicht zutreffend. Im palästinischen Midrasch ist zunächst alles mystisch, bei Philo durchaus rationalistische Theorie; sodann hat der Midrasch Kosmologisches, gleichsam die Rolle, die die Thora bei der Weltschöpfung gespielt, im Auge, Philo dagegen verbleibt mit seiner Theorie von der Übereinstimmung zwischen dem geoffenbarten und dem Natur-Gesetz auf rein ethischem Gebiet. Philo hat überhaupt hier nichts vom Midrasch, es ist völlig selbständige fundamentale Auffassung des mosaischen Gesetzes. Soll eine Abhängigkeit angenommen werden, so ist es Abhängigkeit von griechischer Philosophie, speziell dem Stoizismus, dessen ethischem Grundprinzip, das bekannte »secundum naturam vivere« hier ganz unverkennbar als der Einschlag philonischer Theorie erscheint. Es ist auch hier nichts anderes als Verschmelzung von Mosaismus und griechischer Philosophie, der jüdisch-alexandrinische Synkretismus. Wichtiger als die Frage, ob Ähnlichkeit oder Berührung hier mit dem Midrasch besteht, ist das, daß ganz derselbe Gedanke wie hier bei Philo von der Übereinstimmung zwischen der Natur und den Forderungen des mosaischen Gesetzes in der mittelalterlichen Religionsphilosophie des Maimonides wiederkehrt: כי התורה תתדמה בטבע תמיד ותשלים הענינ׳ הטבעיים על צד א׳ (Maimuni, More III. c. 43., nach Joëls Übers. in den Beiträgen zu der Gesch. d. Philos. »Moses Maimonides«), das Gesetz ist mit der Natur stets im Einklang und ergänzt gewisser-

maßen dieselbe. Die Ähnlichkeit zwischen Philo und Maimonides ist geradezu frappant. Schwerer ist es, sie zu erklären: liegt uns hier eine der geschichtlichen Einwirkungen philonischer Lehre vor? »Geister«, wie Joël (Beitr. z. Gesch. d. Ph. II. »Über Philo«) geistreich und wahr sich ausdrückt, »gehen durch die Luft«. Oder ist es zufälliges Zusammentreffen zweier denkender Köpfe, die unabhängig von einander, nur weil sie von ähnlichen Gesichtspunkten ausgegangen, zu derselben religionsphilosophischen Ansicht gelangten? Eine feine Nuance besteht freilich daneben doch, indem nach Maimuni die Natur nicht schlechthin es ist, der die Führerschaft des Lebens zufällt. Sie hat ihre Defekte, die erst durch die Vernunft, wiedergespiegelt in der Thora Mosis, ausgefüllt sein müssen, ehe sie dazu geschickt wird. Dies wie so manche andere Frage, die sich daran knüpft, das Verhältnis der beiden großen Repräsentanten wie ihrer Zeit, so besonders der Zeitphilosophie, die sie gelehrt, zu erörtern, bleibt besser für einen Exkurs »Philo und Maimonides« vorbehalten, der denn doch einmal geschrieben sein will, damit auch ein Lieblingsgedanke Z. Frankels verwirklicht werde.

III.

Die Reihe der eigentlichen Ruhe- und Festtage beginnt auch bei Philo mit dem **Sabbat.** Es ist demselben in unserem Buche De Sept. der Abschnitt p. 281 bis 284 im II. Bde. bei Mangey, in der neuesten Ausgabe, den Philonea von Tischendorf, Kap. X gewidmet. Die Sabbatidee, um das vorwegzunehmen, tritt bei Philo in ein neues Entwickelungsstadium; es prägt sich hier beim Sabbat aufs schärfste der Gegensatz von jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie und palästinisch-babylonischem Talmudismus aus. In letzterem gilt der Sabbat für eine theokratische Einrichtung, ist er gleichsam Tatausdruck für das Abhängigkeitsverhältnis von Gott als Lehnsherrn, von dem der Mensch, was er besitzt, nur zu Lehen hat; von theokratischer Seite gesehen, ist er das Band zwischen Gott und Israel als Träger des Gottesgedankens auf Erden. Sich begeben des Rechts auf Bearbeitung der Dinge der Welt ist im Talmudismus Selbstzweck, notwendig wie alles, was einen religiösen Gedanken symbolisiert. Denn es gibt nichts eindringlicheres, die Grundwahrheiten der Religion zum Bewußtsein zu bringen, als Tatausdruck, da der religiöse Gedanke sonst in der Luft schwebt (vgl. dazu Maimuni, More II., c. 31). Durch das Sabbatgesetz soll die Lehre von der Erschaffung der Welt und ihrer notwendigen Voraussetzung, dem Dasein Gottes, eingeprägt werden, Maimuni

ebendas. Sie hat ihre Begründung vornehmlich in der Schriftstelle Exod. 31, 12 ff.; eine Auffassung, die der Talmudismus bis in die letzten Konsequenzen verfolgt. Man sieht das am deutlichsten an der weit ausgesponnenen Kasuistik betr. das Sabbatgesetz. Es ist nur folgerichtig, wenn nach dem mosaisch-talmudischen Recht auf Übertretung des Sabbatgesetzes die schwerste Strafe gesetzt ist, die dieses Recht kennt. Nur aus solcher Auffassung erklärt sich die Rigorosität des mosaischen Pönalrechts, denn danach ist Übertretung des Sabbatgesetzes crimen laesae majestatis wie umgekehrt die bloße Sabbatruhe schon ein religiöses Verdienst. Nicht erst als Möglichkeit geistigen Lebens, als Vorbedingung für innere Kultur ist sie die von der Schrift Ex. 31, 13 verlangte Lebensheiligkeit, wie Lazarus, Eth. d. Jud. S. 186, die Sache darstellt, sie ist es an sich schon. Lazrus verwechselt da, was nur zu leicht geschehen konnte, den Talmudismus mit alexandrinischer religionsphilosophischer Richtung, wie wir bald sehen sollen. Wir sehen die Auffassung des Talmud rezipirt bei Maimuni, der im More III, c. 43 das Sabbatgesetz damit begründet, es sei מתמיד ומקיים הדעת הנכבד היא האמונה בחדוש העולם »die wichtige Glaubenswahrheit von Erschaffung der Welt im Menschen befestigend«. Wir sehen sie weiter rezipiert in dem auf dem Talmudismus fußenden Gebetritual, wie in מנוחת אהבה ונדבה die Ruhe des Sabbats als Hingebung an Gott bezeichnend oder das dogmatische Moment ausdrückend זכר למעשה בר׳. Anders bei Philo. Der Grundgedanke, von dem er bei der gesamten Darstellung des mosaischen Gesetzes ausgeht, ist: das mosaische Gesetz ist von Anfang bis zu Ende ein System der Sozialethik, ein Gedanke, dem er auch in unserer Schrift De Sept. II. 289 M. beim Sabbat selbst, ganz besonders aber das. II. 289 M. Ausdruck gegeben hat. »Besonders aber hat er die Sabbatruhe des Landes eingeführt, um des Prinzips der Menschenliebe willen; dieses mußte nach dem Willen des Gesetzgebers in jedem Teil seiner Gesetzgebung mit einverwebt sein, damit die Leser der heiligen Schrift gemeinnützigen, mildtätigen Charakter annehmen«. Philo ist eine Hauptquelle für die Sozialethik des Judentums. Er hätte bei der Aufzählung der Quellen der jüdischen Sittenlehre in Lazarus' Ethik des Judentums wohl Erwähnung verdient; L. zählt als Quellen die Bibel, den Talmud und Midrasch, die Religionsphilosophen wie Maimonides auf, nur Philo nicht. Oder ist es eben das, daß Philo nach dieser Seite hin bis in die gelehrtesten Kreise nicht bekannt ist, daß er auch da nur umgekehrt für den gilt, der das Gesetz durch seine Allegoristik aufgelöst hat? Dieser seiner Gesamtauffassung vom Gesetz entsprechend erblickt er auch im Sabbat vielmehr eine soziale Insti-

tution. Er ist ihm göttliche, aber nicht theokratische Institution. Nicht daß ihm das dogmatische Moment ganz unbekannt war, er gedenkt dessen ganz summarisch an fremdem Orte, bei Tischendorf Philonea c. XXXIV. »die Seele empfange am Sabbat die Vorstellung von Gott als Weltenschöpfer, Weltenerhalter«, ferner De Migr. Abrah. I, 450 M. mit folgenden Worten: »Nicht etwa weil der Sabbat die symbolische Lehre von der Allmacht des Unerschaffenen ist, wollen wir« usw. Bezeichnenderweise aber trägt er solches als aus dem Munde anderer vor, derjenigen nämlich, die außer der symbolischen Bedeutung desselben vom Sabbat nichts wissen wollen, ihm, dem der Sabbat eine praktische Institution im Judentum ist, liegt die Bedeutung desselben auf ganz anderem, eben sozial-ethischem Gebiete. In der weiteren Darlegung der rein ethischen Motive des Sabbats geht Philo von dem Gedanken aus: der Sabbat ist die Grundlage der Volkshygiene, und wie dem leiblichen auch dem geistigen Wohle dienend, ist er ein Kulturfaktor und stellt unter realen Verhältnissen die einzige Möglichkeit dar, geistiges Leben neben den anderen Interessen noch zu pflegen, den Menschen nicht ganz im Materiellen versinken zu lassen. An diesen Segnungen des Sabbats sollen aber, fährt Philo fort, so den Übergang machend, nicht nur die Freien, sondern auch die Dienenden teilnehmen, also wird ihm der Sabbat zur sozialen Institution. Der Sabbat ist ihm zu dem Zwecke da, die Klassenunterschiede im sozialen Leben auszugleichen oder doch zu mildern, das Los der dienenden Klassen, der dienenden Geschöpfe überhaupt bis zum Arbeitsvieh im Hause zu erleichtern. Es soll zum Beleg zuerst die Stelle De Sept. II p. 284 M. in Übersetzung ganz hergesetzt werden: »Passend darf der Sabbat Geburtstag der Welt genannt werden, sofern da das Werk des Vaters vollendet aus vollendeten Teilen zur Erscheinung kam [ἀνεφάνη Laurent.]; es ist an ihm Enthaltung von aller Werktätigkeit geboten, nicht als ob das Gesetz leichtsinniges Nichtstun einführen wollte; gewöhnt ja dasselbe an Mühsal und Drangsal, Müßiggänger und Nichtstuer weist es geradezu fort; es heißt ausdrücklich in ihm: 6 Tage solle man arbeiten; nur dazu ist's, daß durch wohlabgemessene Ausspannung dem Körper Ruhe und Erholung von den körperlichen Mühen gewährt, und dadurch seine Kraft zu der gewohnten Lebenstätigkeit erneuert werde. Athleten selbst, nicht bloß gewöhnliche Menschen, sammeln, indem sie zwischen hinein Atem holen dürfen, Kraft, und mit der also erhöhten Leibeskraft unterziehen sie sich dann unverzüglich und ertragungsstark jeglicher Leistung. Statt körperlicher Beschäftigung aber gestattet es [das Gesetz] die besseren Lebenstätigkeiten an

den Sabbaten. Es sind das die Beschäftigungen mit der Lehre der Tugend; er mahnt, Philosophie zu treiben, indem das die Seele und ganz besonders die führende Vernunft fördert.

Von besonderer religionsgeschichtlicher Bedeutung ist der übrigens ziemlich bekannte Passus, der unmittelbar darauf folgt: »Geöffnet stehen an den Sabbaten in jeder Stadt zahlreiche Schulen der Weisheit, Mäßigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit wie der anderen Tugenden. Da sitzt der eine Teil geordnet, in Stille, das Ohr gespitzt, mit Spannung, wissensdurstig, ein anderer erhebt sich, von den Weisesten einer, lehrt das Treffliche und Nützliche, wodurch das ganze Leben zum Besseren gestaltet wird«. Es sind das die zwei obersten Kapitel, die unzählige Einzellehren enthalten, das der Frömmigkeit und Heiligkeit inbezug auf Gott, das der Liebe und Gerechtigkeit inbezug auf Mitmenschen (II p. 282 M. ἀναπέπταται bis δικαιοσύνης). Hierher gehört auch die wegen der homiletischen Verwertung der Schöpfungsgeschichte interessante andere Stelle De Decal. II 197 M.: »In allem folge Gott, daß er eine Welt in sechs Tagen schuf, soll dir das Vorbild sein, daß du dir eine Zeit bestimmst für praktische Tätigkeit, aber auch daß man dem Studium der Weisheit obliegen müsse, dazu ist Vorbild der siebente Tag, denn an ihm, heißt es, überschaute Gott prüfend, was er gemacht: so sollst auch du das Welltall wie dich selbst betrachten, alles was zur Glückseligkeit abzielt. Solches Vorbild der Verbindung der besten Lebenstätigkeiten, der Praxis und der Theorie, wollen wir nicht unbeachtet lassen, vielmehr auf dasselbe blickend die Bilder davon der Seele einprägen, die sterbliche Natur der unsterblichen so viel als möglich näher bringend«. Von den sabbatlichen Lehrversammlungen spricht Ph. an zahlreichen Stellen sonst, wie De Vita Mos. l. III § 27 ed. Richt. (II 167 M.), Q. omn. prob. lib. II 458 M., Fragm. II 630 M., was nicht bloße Wiederholung, indem die Stellen inhaltlich teilweise einander ergänzen. Von besonderer religionsgeschichtlicher Bedeutung ist die Frage, was Gegenstand dieser Sabbatvorträge gewesen. Nach dem Charakter der jüdisch-alexandrinischen Schule steht zu vermuten, daß es Philosophie gewesen, dafür sprechen auch sämmtliche Stellen bis auf die Fragmente. Ἀφ' οὗ καὶ εἰς ἔτι νῦν φιλοσοφοῦσι ταῖς ἑβδόμαις Ἰουδαῖοι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν heißt es l. l. De Vita Mos. l. III § 27 ed. Richt. am Schlusse: »Seitdem (d. i. seit den Tagen Moses) beschäftigen sich die Juden an den Sabbaten mit der vaterländischen Philosophie«. Man weiß aus der anderen Stelle, Q. O. P. L. l. l. was es mit dieser Bezeichnung πάτριος φιλοσοφία auf sich hat, es ist die Allegoristik, mittelst deren

man sich einen Schrifttext eben so zurechtlegt, daß darauf Philosophie gebaut werden kann. Und daß es von den drei Teilen der Philosophie, die die damalige Zeit unterschied, dem λογικόν, dem φυσικόν, dem ἠθικόν, nur das letztere, die Ethik, wird gewesen sein, ist wieder aus inneren Gründen wahrscheinlich. Sagt es auch unser Autor ausdrücklich nur von den Essäern ebend. τὸ ἠθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, so wird unbedenklich doch die Notiz zu verallgemeinern sein. Dem Juden im allgemeinen lag zu der Zeit noch Logik und erst recht Metaphysik zu fern, und wird auch θεωρία τῶν τῆς φύσεως an der Stelle De Vita Mos. oder ὅπως ἐπιθεωρῇς τὰ φύσεως De Decal. II 197, was als Gegenstand dieser Sabbatbetrachtungen genannt wird, von nichts anderem als von Ethik zu verstehen sein, worauf auch der Zusammenhang an beiden Stellen führt. φύσις, es mag dies zur Terminologie bei Philo bemerkt werden, — ich weiß nicht, ob es von anderen schon gesagt worden — ist bei Philo, soweit er den Ausdruck von Ethischem anwendet, durchaus nicht bloß der Naturtrieb, es ist häufig bei ihm das Naturgesetz, die von der sittlichen Natur des Menschen von selbst gegebene Norm des Handelns, s. oben, wo auch auf die klassische Stelle dafür De Abr. II 2 M. hingewiesen ist. Dagegen ist nach den Fragm. an der zitierten Stelle das Ziel der Belehrung in diesen Sabbatversammlungen Aneignung von Gesetzeskenntnis gewesen. »Von den Priestern oder sonst den Alten einer liest die heiligen Gesetze, erklärt ein jedes bis zum späten Abende, worauf sie sich entfernen, bereichert an Gesetzeskenntnis«, heißt es daselbst in der Übersetzung. Und mehr noch: »wen du auch (von Juden), über die heimischen Gesetze befragen willst, leicht steht er dir Rede, ein jeder scheint befähigt, die Gesetze zu überliefern«. Das ist auffallend genug, da sonst außer diesen Fragmenten, für die einzig Eusebius der Gewährsmann ist, sonst nirgends bei Philo von eigentlichen Gesetzesstudien auf diesen Lehrversammlungen des Sabbats die Rede ist. Eher würde man solches aus dem Munde des Josephus, der bei den Pharisäern in die Schule gegangen, verstehen, so ähnlich auch ist der ganze Passus bei Joseph. contra Apionem II § 18; man müßte denn annehmen, daß es innerhalb der alexandrinischen Schule zwei Richtungen gab, und neben den Allegoristen, die sich am wenigsten für den halachischen Teil des Gesetzes interessierten, noch eine Richtung, nenne man es kurzweg die der Halachisten, nebenherging; und eine eigene alexandrinische Halacha, wovon noch weiter unten zu handeln sein wird, hat es in der Tat gegeben, wie bereits Frankel »Über d. Einfl.« § 16

angedeutet hat. Daß Philo beide Richtungen in sich vereinigt, mag hier vorweg bemerkt sein. Es wäre ein Leichtes, und die Aufgabe erscheint lockend, das Thema weiter zu verfolgen in der Richtung, daß man in der Geschichte der jüd. Religionsphilosophie der Auffassung des Sabbats als Kulturfaktors weiter nachspürt. Da findet man bald, daß die Vertreter der spanisch-jüdischen Schule der mittelalterlichen Religions-Philosophie sich dieser Auffassung angeschlossen. Sagen doch die Kommentatoren, Ibn Esra und Nachmani nur zu nennen, zum Dekalog an der betreffenden Stelle, daß das Gesegnetsein des Sabbats eben darin besteht, daß der Segen ein geistiger und geistlicher לקבל הנפשות תוספ׳ חכמה וכו׳. Es liegt nahe anzunehmen, daß das direkte Fortbildung des Gedankens in Jesaj. 58, 13 ist. Von der Geschichte auf das Leben, die Gegenwart, übergegangen, verdient darauf hingewiesen zu werden, daß auch unsere Zeit, und unsere Zeit erst recht, diese Seite der Sabbatidee stark betont. Übergehend zu der eigentlich sozial-ethischen Bedeutung des Sabbats, nach der er Übung von Humanität ist gegen alles, was dient, fährt Philo in unserer Schrift l. l. nach einem etwas wunderlichen Übergang (διὰ τοὺς ἀπειθεστέρους, als ob die geringe Neigung zu gehorchen nicht umgekehrt eher ein Hindernis wäre) also fort: »dazu das andere geboten ist, daß nicht bloß die Freien sich der Geschäfte an Sabbaten zu enthalten haben, er der Gesetzgeber gibt auch Dienern und Dienerinnen Ferienstand, beinahe die Freiheit ihnen nach sechs Tagen verkündend, womit er beiden Teilen eine gar treffliche Lehre gibt: den Herren, daß sie sich gewöhnen, selbst zu arbeiten, und nicht zu warten auf Dienstleistung des Gesindes, damit wenn, wie im Wechsel der Dinge, unvorgesehene Not über sie kommt, sie nicht durch Ungewohntheit der Selbstverrichtung dem, was ihnen dann aufgetragen wird, ohnmächtig gegenüber stehen, sondern elastisch an allen Gliedern, mit Leichtigkeit und Behendigkeit arbeiten. [Auch das ein beachtenswerter Zug von Sozialethik: »der Herr soll selbst arbeiten!«]. Den Dienenden aber gibt es die Lehre, daß sie nicht die Hoffnung auf bessere Zeiten aufgeben, sondern, indem sie die Erholung nach sechs Tagen haben, als einen Rest von Freiheit die gänzliche Freilassung erwarten, wenn sie brav ihrem Herrn ergeben bleiben. Aus diesem beiderseitigen Verhältnis wird aber dann das andere sich ergeben, daß das Menschenleben sich zur höchsten Tugend ausgestaltet, indem so die scheinbar in glänzenden Verhältnissen sich Befindenden wie die Unscheinbaren an Gleichheit und Gegenseitigkeit bei dem einander zu Leistenden erinnert werden. Weiter gewährt das Gesetz den Tieren auch Ruhe.

Diener sind doch von Natur frei. Nach Naturgesetz ist kein Mensch Sklave, das vernunftlose Tier dagegen, indem es auf Gebrauch und Dienst der Menschen eingerichtet ist, hat den Rang von Sklaven. Dennoch ob es auch für den Herrn Lasten und Strapazen zu tragen hat, erlangt es für die Sabbate für sich Erholung, selbst der Stier, für das Notwendigste und Nützlichste im Leben geschaffen, zur Saat, wenn die Erde dazu vorbereitet ist, zur Reinigung der Frucht, wenn die Garben heimgebracht sind, auch er wird da ausgespannt, gleichsam mitfeiernd den Geburtstag der Welt, so geht durch alles die Heiligkeit desselben hindurch« (II 283 M.[1]). Gewiß sind Keime und Anfänge solcher Auffassung der Sabbatinstitution bereits im biblischen Schrifttum da, sie lassen sich herauf verfolgen bis in den Mosaismus. Die Belegstellen dafür sind nicht bloß Deut. 5, 14 bei der Wiederholung des Zehnwortes, auch Ex. 23, 12, daß Ruhe finde dein Ochs, dein Esel, und sich erholen kann der Sohn deiner Magd und der Fremdling. Es ist namentlich der schwungvolle, für die Fortentwickelung des Judentums überaus fruchtbar gewordene Deutero-Jesaia, der den Gedanken von sozialer Institution beim Sabbat aufgegriffen und, wie bekannt, Ausdruck gegeben in dem programmatischen cap. 58 des Buches Jesaia. »So du nennst den Sabbat eine Lust, den Gott geheiligten Tag ehrest«, wozu Nachmanides bei Gelegenheit des Sabbatgebots Ex. 20, 11 die treffliche Erklärung gibt, daß du dich abwendest an ihm von irdischem Tun und dir Seelenwonnen schaffst, indem du hingehst, zu hören das Wort

[1]) Es dürfte hier der Ort sein, auf eine Anregung, etwas näher einzugehen, so weit das im Vorübergehen geschehen kann, die Lazarus in dem erwähnten Buch § 186 gibt, indem er auf die Gleichheit des Grundgedankens bei Aristoteles und dem Mosaismus in Bezug auf Muße hinweist. Auch Aristoteles habe derselben bekanntlich als Bedingung geistiger Entwickelung großes Gewicht beigelegt. Die Vergleichung, meint L., sollte einmal wissenschaftlich ausgeführt werden, und zwar mehr um der Verschiedenheit der Folgerungen willen bei beiden. Er selbst macht auf den Unterschied aufmerksam, daß Aristoteles in Konsequenz der Muße für den Herrn das Institut der Sklaverei rechtfertigt, der Mosaismus dagegen den Sabbat zu einem allgemeinen Ruhetag gemacht hat, wenn er auch nicht gerade und nur deshalb — darin geht L. zu weit — die Muße vom Herrn fordert, damit der Knecht einen Ruhetag habe; worin weiter aber dieser Unterschied seinen Grund haben mag, ist auf die Grundverschiedenheit jüdischer und griechischer Weltanschauung zurückzugehen. Das Prinzip allgemeiner Nächstenliebe, auf welchem alle Sozialethik und also auch der Sabbat als soziale Institution beruht, ist einmal dem griechischen Geist fremd geblieben.

Gottes. Es kennt die biblische Zeit bereits den Brauch, an Sabbaten und Neumonden Belehrung zu holen, dem Charakter der Zeit gemäß, bei den Propheten, wie aus II Kön. 4, 23 zu ersehen. Deutero-Jes. c. 66 sieht die Zeit kommen »da alles Fleisch an Sabbaten und Neumonden sich im Tempel zu Jerusalem zusammen findet zu feierlicher Anbetung«, doch abgesehen davon, daß das alles nur Striche, daß sie nichts Ausgeführtes von Theorien sind, hat doch die alte Zeit des Prophetentums bei aller Originalität theologischen Denkens kein wissenschaftliches System. Es fehlt auch an der scharf abgegrenzten Begriffsbestimmung, die zwischen den verschiedenen Auffassungen, die man vom Wesen und Zweck des Sabbats haben kann, durchgriffe. Da ist es denn Philo, er als der »glückliche Fortsetzer der Theologie der Propheten« nach dem treffenden Ausdruck bei C. Siegfried in »Philo von Alexandrien«, der zum ersten Mal — und das bestimmt seine religionsgeschichtliche, ja kulturgeschichtliche Stellung — die Theorie einer sozial-ethischen Institution vom Sabbat aufgestellt, klar, scharf abgegrenzt, zugleich mit Abstreifung alles National-Partikularistischen, ihr weltumfassende Bedeutung gegeben, indem er an ihren Segnungen nicht mehr das einzelne Land, das einzelne Volk, die Heidenwelt so gut wie das Volk der Offenbarung teilhaben läßt: »Wer von Barbaren und Hellenen« . . ., ruft er an der bekannten Stelle De Vit. Mos. II 137 M. (lib. II. § 4 Richt.) aus, »hätte nicht Verehrung gefaßt für jenen heiligen Sabbattag, Erholung und Erleichterung von Mühen und Arbeiten sich und Nebenmenschen, und nicht Freien bloß, sondern auch Sklaven, ja selbst dem unter dem Joch einhergehenden Lasttier gewährend«; διδούς heißt es bezeichnender Weise am Schluß als von Barbaren und Hellenen, die die Sabbatfeier tatsächlich mitmachen, und nicht διδοῦσαν als Epitheton zu ἑβδόμην, als bloß die Möglichkeit dazu gewährenden Tage. Man halte dagegen talmudisch-midraschische Aussprüche wie Sanh. 58 b אמר ר״ל עכו״ם ששבת חייב מיתה oder Midr. rabb. zu Ex. 16, 24: לכם נתנה ולא לאומות העולם, ferner das offenbar darauf fußende liturgische Stück in den Sabbatgebeten ולא נתתו לגויי הארצות וכו׳, und man hat einen Gegensatz von partikularistischem Talmudismus und der universalistischen Richtung alexandrinischer Religionsphilosophie eines Philo, wie er schärfer nicht gedacht werden kann, einen Gegensatz, den man auch nicht vertuschen oder abschwächen soll durch Änderung von ערלים in רשעים daselbst, etwas was schon Ibn Jarchi bekämpft.

Es ist diese Richtung zum Universalismus, welche die alexandrinische Schule genommen hat, in ihrer ganzen Bedeutung, ihrem

wahren Umfange, noch lange nicht in gelehrten Kreisen und selbst in der theologischen Welt genug gekannt und gewürdigt. Wie würde man sonst immer wieder in dem Kampf gegen das Judentum das alte Rüstzeug hervorholen und die Behauptung von der Superiorität des Christentums über das Judentum als bloße Vorstufe mit dem zum Dogma gewordenen Satz aufrecht erhalten wollen, daß das Christentum zuerst den Universalismus der Religion in die Welt gesetzt habe? Beginnt doch C. Siegfried sein Buch »Philo von Alexandrien« mit der hergebrachten Phrase: »die Religion Israels hat es nicht vermocht, sich zur Weltreligion zu erheben, und ist am Volkstum haften geblieben«.

Man weiß wohl, daß Philo keinen Nationalgott kennt. Nirgends auch, soweit ich's überblicken kann, ist bei Philo von eigentlichem Bundesverhältnis Gottes zu Israel die Rede. Daß »der Lenker des Alls sich der Verwaistheit und Verlassenheit Israels annimmt«, wie er De Creat Princ. II 366 ff. sagt, ist doch etwas anderes. Der philonische Lehrbegriff streift in dogmatischen Dingen allenthalben das Theokratische, das Partikularistische ab. Das alles weiß man wohl und vermag selbst philonische Einflüsse auf die Dogmatik des Christentums nicht zu bestreiten, wie von Älteren Gfrörer in seinem »Philo und die alexandrinische Theosophie« Vorw., p. XXX, schreibt: »der Logos Philo's verkörpert sich und wird in Jesus Christus eine Person mit dem Messias, den die Juden erwarten«, von Neueren derselbe C. Siegfried die Abhängigkeit der Johanneischen Logoslehre von Philo's Lehre vom Logos zugeben muß (S. 317 s. Buches über Philo). Nur eines mag oder vermag man nicht anzuerkennen, daß auch auf ethischem Gebiete in der Umprägung eines Teiles des pentateuchischen Gesetzes in allgemein sittliche Prinzipien ein Universalismus bereits vor dem Christentum sich ins Leben gerungen hat. Man übersieht einfach Philo und die Religionsentwickelung, die mit ihm angefangen hat. Nur zu vereinzelt steht Harnack, der christliche Theologe, von dem endlich in unserer Zeit das Zugeständnis in seinen »Vorlesungen über das Wesen des Christentums« V. X. kommt. »Es war eine Entschränkung der jüdischen Religion — er spricht offenbar von der jüdisch-alexandrinischen Schule — durch das Mittel philosophischer Deutung im Gange, die sie der Höhe einer geistigen Weltreligion zuführte«. Fügen wir den Kommentar hinzu, so ist es: daß er eine Fülle ethischer Ideen, die er als griechischer Schriftsteller in die Welt geworfen, aus dem Judentum geholt hat, wo sie bis dahin am wenigsten oder in der Fülle nicht gesehen worden waren. Die Umsetzung von Nationalem, Theokratischem im

Nomos ins allgemein Ethische ist sein Werk. Kurz, das Christentum bei seiner Entstehung findet bei Philo die ganze Arbeit der Durchbrechung des ursprünglichen Partikularismus, die Scheidung des Ethischen vom Nationalreligiösen oder die Auflösung der anfänglichen Verquickung von Religion und Nationalität bereits vor. Daß aber das die Auflösung des spezifischen Judentums sei, was es nach C. Siegfried in seinem mehrerwähnten »Philo von Alexandrien« S. 159 bedeuten soll, oder ein »Schemen und nur allgemeine Verflachung«, was mit fast noch stärkeren Ausdrücken Z. Frankel in »Über Palästinensiche und Alexandrinische Schriftforschung« am Schlusse an Philo bedauert, kann nur von dem Standpunkt aus begriffen werden, der dem Judentum ewige Entwickelung abspricht, der es, ob mit oder ohne Tendenz und sei es aus purer naiver Gläubigkeit, allen Gesetzen der geschichtlichen Entwickelung zum Hohn, in alle Ewigkeit nur mit dem Gesicht sehen möchte, das ihm eine bestimmte Periode, etwa die talmudische Zeit, aufgedrückt hat. Man wird vielmehr umgekehrt sagen dürfen, wenn man sich auf einen umfassenderen Standpunkt stellt: die Religion des Judentums ist durch Philo bereits zu einer Art Weltreligion erhoben worden.

Das Thema des Universalismus in der alexandrinischen Schule ist damit durchaus nicht erschöpft. Es kam mir hier nur, als durch den Gegenstand selber darauf geführt, darauf an, einige der Hauptpunkte hervorzuheben. Kehren wir zum eigentlichen Thema, der Untersuchung über den Sabbat bei Philo, zurück, so bleibt da nur noch weniges in den Kreis derselben zu ziehen. Da ist zuerst das wenige Halachische, das eigentlich Sabbatgesetzliche, das Philo kennt, das sich teils hier in De Sept., teils in De Migr. Abrah. an der bekannten Stelle I 450 ff und De Vit. Mos. III § 27 ed. Richt. findet. Von religionsgeschichtlichem und gar nicht geringem Interesse ist dasselbe insofern, als er ausdrücklich da, und mit dem Ausdruck der Verehrung für die mischnischen Gesetzeslehrer, was gleichfalls bemerkenswert ist, — es ist De Migr. Abrah. l. l. — seine Abhängigkeit von der palästinensischen Halacha bekennt. Das ist es: wenn er auf die Mahnung daselbst: »wir dürfen nichts brechen von Satzungen, die uns Männer gegeben, gewaltig an Geist, größer als wir«, unmittelbar, wie um sich näher zu erklären, folgen läßt: Verbote, wie das des Feueranzündens, Bodenbearbeitens, Lastentragens, Prozesseführens, Rechtsprechens, Zurückforderns von Gut, das man aufzubewahren gegeben, Beitreibens von Schulden für den Sabbat. Nur auf palästinensischem Boden ist die Zerfällung des vom Hause aus generellen Sabbatgesetzes in Einzelverbote geschehen, nur dort hat eine Casuistik

des Religionsgesetzes sich entwickeln können, von der wir Ansätze eben im Vorliegenden haben. Man erkennt unschwer den nur von palästinensischen Gesetzeslehrern, so viel wir wissen, aufgestellten Satz מקח וממכר בשבת אסור in den zuletzt aufgeführten Tätigkeiten wieder, die für den Sabbat verboten sein sollen.

Das Verbot des Feueranzündens am Sabbat neben dem generellen Werkverbot des Sabbats, auf das er hier De Sept. II 283 ff, wie in der Parallelstelle De Vit. Mos. III § 28 zu sprechen kommt, erklärt Philo abweichend von der palästinischen Schriftforschung nicht wieder durch Halachisches, wie in Raschi zu Ex. 35, 3 zu lesen ist. Hier geht die alexandrinische Schriftforschung ihren eigenen Weg. Sie versucht rationelle Begründung. Es sei das, meint Philo, wie eine Art Verhütungsmaßregel für alles und jedes, das am Sabbat verboten ist, indem ja ohne den Gebrauch des Feuers banausisches Handwerk, zum Teil selbst höhere Kunsttätigkeit unmöglich sei. Gar tiefsinnig wird man die Erklärung nicht finden. Bedenkt man aber, daß etwas Erziehliches, Verhütendes auch sonst im Gesetz beobachtet wird, so gewinnt die Erklärung eben um ihrer Einfachheit willen an Wahrscheinlichkeit. Daß Philo gar oft das Verbot des Feueranmachens für Sabbat im Gesetz gefunden haben will, also wie Exod. 35, 3 noch an anderer Stelle, ist wohl ein Gedächtnisfehler. Damit bringt Philo auch das andere, die Gesetzesübertretung des מקשש עצים Num. 15, 32, in Zusammenhang, De Vit. Mos. III § 28. Er subsumirt den Vorfall geradezu unter den Begriff des Feueranmachens, indem der מקשש das Material dazu zusammentrage; mit rhetorischem Aufputz soll die Ansicht plausibel gemacht werden. Wie wenig logisch das ist, wie viel treffender die Analogie der palästinischen Gesetzeslehrer, die es auf חורש, auch זורע zurückführen, sieht Philo nicht. Die Hauptsache aber bleibt: das Neue in der alexandrinischen Schriftforschung gegenüber dem Nomos, dem gesetzlichen Teil der Thora, ist, daß durchgängig bei ihr das Streben nach rationeller Begründung des Religionsgesetzes hervortritt. Halachische Fixierung des Religionsgesetzlichen fehlt nicht gänzlich in ihr. Man wird heute schon nach dem Vorgange Frankel's in »Über den Einfluß« § 26 von specifisch Alexandrinischer Halacha wissenschaftlich reden dürfen. Es gibt eine Reihe von Gesetzen, die bei Philo anders normiert erscheinen, sei es, daß die religiöse Praxis sich in Alexandrien anders gestaltet hat, wie Frankel daselbst meint, oder auch, was das Wahrscheinlichere ist, daß Philo zum Teil subjektiv verfährt, die abweichende Normierung als Resultat seiner Gesetzesspekulation gebend. Es ist das einmal zusammenhängend zu behandeln und im rechten

Lichte zu zeigen, und es genügt nicht, die Übereinstimmung oder Divergenz von der Halacha festzustellen. Es ist leicht, Philo als »Halachaunkundigen« zu stigmatisieren; aber wissenschaftliches Verfahren ist das nicht. So etwas will von historisch-kritischem Standpunkte beleuchtet sein. Hier nur, um beim Sabbat stehen zu bleiben, ganz allgemein zur Abgrenzung gegen den Talmudismus: die alexandrinische Gesetzesspekulation ist in halachischer Hinsicht arm, sie hat nichts von der Gesetzesdiskussion der beiden Talmude, die sich so fruchtbar erwiesen hat für die Mehrung der Halacha. Sie hat nichts von der Anwendung auf Spezialfälle aus der unmittelbaren Gegenwart. Das ist ihre Schwäche. Die alexandrinische Gesetzesspekulation aber ist reich an Anfängen philosophischer Spekulation über das Gesetz; zum Teil sind es mehr als Anfänge. Es sind Vertiefungen des Schriftworts, an denen sie kaum von einer späteren Zeit über troffen wird. Das ist ihre Stärke und ihr Reichtum.

Ich habe oben zur Übersetzung der Stelle παρ' ὃ καὶ γενέθλιος κτλ. in unserem Kapitel Περὶ Σαββάτου II 281 M. angemerkt, daß ich die Lesart des Laur. ἀνεφάνη gegen Tischendorfs Ausgabe, der ich sonst in meinen Ausführungen, wie billig, folge, meiner Übersetzung zu Grunde lege; es bleibt mir dasselbe noch zu begründen. Tischendorf liest noch mit den Editionen καθ' ἣν ἀναφανὲν . . . προστέτακται . . . ἐν αὐτῇ, alles in einem Satze. So aber unsere Stelle gelesen, ist der Ausdruck sprachlich wie sachlich mehr als anfechtbar. Die Lesart der Ausgabe läßt nur die Erklärung zu, wie auch Mangey und der ältere Übersetzer Morellus sie gibt: »mundi natalis, in qua edictum est, ut patris opus perfectum ex partibus perfectis exortum ab omnibus abstineat operibus«, der Geburtstag der Welt, an welchem geboten ist, daß das Werk des Vaters, die Schöpfung, vollendet aus vollendeten Teilen hervorgegangen, sich aller Werktätigkeit enthalte. Sachlich hat das das Bedenken, daß doch füglich nur der Mensch, und nicht die ganze leblose wie lebende Schöpfung es ist, der ein Sabbat geboten werden konnte. Sprachlich aber abundiert ἐν αὐτῇ nach voraufgegangenem καθ' ἣν in einem und demselben Satze, fast bis zur Unerträglichkeit, wenn es nicht geradezu sprachwidrig; nur zur Not ließe der Ausdruck sprachlich sich so rechtfertigen, daß auf καθ' ἣν allein ἀναφανὲν bezogen würde, und ἐν αὐτῇ nur zu προστέτακται ἀνέχειν gezogen wird. Zum Glück hat der cod. Laur. auch hier die allein richtige Lesart erhalten; er bietet, das Satzgefüge von καθ' ἣν bis ἐν αὐτῇ passend in zwei Sätze auflösend, ἀνεφάνη προστέτακται κτλ., eine Lesart die Tischendorf in offenbarer Unkenntnis, was mit ἂν ἔχειν so getrennt bei demselben

Laur. anzufangen, korrumpiert findet. Ἂν ἔχειν darf aber nur zusammengeschoben werden zu ἀνέχειν »sich enthalten«; für letzteres aber setzt Tischendorf konsequent wie auch an dieser Stelle ohne Not ἀπέχειν. Ich habe mich vor Jahren des Näheren darüber in meiner Dissertation »De Philonis Judaei sermone« ausgesprochen. So, indem man mit ἀνεφάνη den Relativsatz von καθ' ἣν anfangend, schließt, gibt unsere Stelle ganz ungezwungen den Sinn: Der Sabbat kann der Geburtstag der Welt genannt werden, indem an ihm die vollkommene, aus vollkommenen Teilen bestehende Schöpfung zur Erscheinung kam. Nicht »exortum est«, wie Mangey nach Morelli übersetzt. Mit προστέτακται, dem etwa ein δὲ beizusetzen wäre, begänne dann der zweite Satz: Es ist geboten sich an ihm aller Werktätigkeit zu enthalten, wobei gar nichts anderes als der Mensch gemeint sein kann, und ἐν αὐτῇ am Schlusse, als nur zu letzterem Satze gehörend, ist dann völlig in Ordnung. — Ich denke, daß man auch dem Theologen einen solchen gelegentlichen textkritischen Streifzug schon verzeihen wird, der ein abschließendes Urteil sich nicht anmaßt, vielmehr in textkritischen Fragen den Abschluß von berufener Hand erwartet, und wende mich zum nächsten, den sozialen Ordnungen in philonischer Beleuchtung.

So ausgezeichnete Verehrung genießt der Sabbat bei dem Gesetzgeber, daß auch sonstige Institutionen, die nur etwas mit dem Sabbat gemein haben, darum bei ihm geehrt sind. (De Sept. II 284, Philonea, Cap. XI ed. Tischendorf.) Mit diesen Worten geht Philo zur Betrachtnng über das »Erlaßjahr« als die erste der sozialen Ordnungen im Judentum über. Also subsumiert Philo sowohl Erlaßjahr wie Jobeljahr unter den Sabbatbegriff; er geht weiter. Er subsumiert auch Freilassung der Sklaven darunter, letztere nach Deut. c. 15 zunächst mit dem Gesetz vom Schuldenerlaß in Verbindung bringend. In all diesen sozialen Ordnungen sieht er Ausstrahlungen der Sabbatidee. Er konnte das um so eher in ihnen erblicken, als er, wie wir gesehen haben, im Sabbat eine soziale Institution erblickt, wiewohl ihm nicht unbekannt war, daß das siebente Jahr, in welchem die Freilassung der Sklaven erfolgt ist, etwas anderes als שביעית bei Schuldenerlaß und Brachjahr ist. Er beginnt seine Darlegung mit dem Thema des Schuldenerlasses, der χρεωκοπία, wie er denselben entsprechend der in palästinischen Kreisen üblichen Bezeichnung שמטת כספים nennt. Ohne jede Ausspinnung des Gesetzlichen begnügt er sich, den Buchstaben des Nomos zu reproduzieren. Seine Vorlage ist Deut. c. 15. In der Begründung ist er auch hier originell. Das eine ethische Moment, das seine Vorlage hat, nennen

wir es die Gesinnung, μεγαλοφροσύνη, wie er es selbst a. ang. O. und wie es leicht in פן יהיה דבר עם לבבך בליעל wiedergefunden wird, ist ihm nicht ausreichend zur Erklärung; er zieht das weitere Prinzip der Gegenseitigkeit, der Rückverbindlichkeit des die Wohltat des Gesetzes empfangenden Schuldners gegen den Gläubiger in die Begründung hinein. »Teilt der Gläubiger«, sagt er daselbst, »in dem Schuldenerlaß von dem Seinigen mit, es ist das vorgestreckte Kapital, so darf er, wenn soziale Not einmal über ihn kommt, Hilfeleistung, sozialen Beistand auch von dem erwarten, der augenblicklich seine Großmut erfährt«. Kurz, es ist der Grundsatz vom Geben und Empfangen, auf den sich auch dieser Teil der sozialen Gesetzgebung gründet. Daß das Gesetz eine Schranke hat, daß die Wohltat desselben auf den Volksgenossen beschränkt wird, konnte um so weniger von Philo unbemerkt bleiben, als solches gegen die ganze universalistische Richtung der jüdisch-alexandrinischen Philosophie verstieß. Er schickt darum auch den einen universellen Geist in ethischer Religion atmenden Gedanken voraus: schön wäre es, wenn die Wohltat, die hier Gläubiger an Schuldnern zu üben haben, allen, ohne Unterschied der Nationalität, zugute käme, und erklärt den im Gesetz liegenden Partikularismus echt philonisch aus der Unvollkommenheit des Menschen wie der sozialen Zustände in der bürgerlichen Gesellschaft. »Die Menschen sind einmal nicht alle hochherzig, und nicht alle sind reich«, bemerkt er dazu, »also durfte zunächst nur, was am wenigsten Unwillen verursacht, im Gesetz gefordert werden, deutet aber auch am Schluß der Gedankenreihe an, daß so viel Überschuß ethischer Gesinnung doch bei einem Teil der bürgerlichen Gesellschaft sein dürfte, daß er für sich dem Fremden die gleiche Wohltat des Gesetzes zukommen ließe. Hier ist auch gleich die Stelle näher zu erklären, die unmittelbar darauf folgt, als die Begründung des Vorhergehenden enthalten sollend: συνόλως γὰρ ἐν ἀρεταῖς ἡ πολιτεία καὶ νόμοις, οἳ τὸ καλὸν μόνον καὶ ἀγαθὸν εἰσηγοῦνται. So mit Recht auf Grund der besten Handschrift, des Laur., liest Tischendorf Philonea S. 26 letzte Zeile. Der Text der Stelle hat lange im Argen gelegen, mit allen Verbesserungsversuchen mußte Mangey verzweifelt ausrufen: »mendosus locus et ni fallor mutilus«. Aber es fehlt nichts, es bedarf nur der richtigen Interpretation. »Der Staat, die gesellschaftliche Ordnung, hat sich eigentlich — das ist wohl der Sinn — auf Tugenden, auf rein ethische Gesinnung der Bürger und solche Gesetze aufzubauen, die einzig und allein den Grundsatz des Guten und Schönen einführen, daß solcher Grundsatz jede Unterscheidung von Fremden und Eingeborenen ausschließt, versteht sich von selbst. So aufgefaßt, be-

darf es weiter keiner gewaltsamen Emendation, und ist damit wohl die Begründung des Vorhergehenden gegeben. Einmal bei dem Thema der Pflichten des Gläubigers gegen den Schuldner stehend, widmet er gleichzeitig einen Passus dem in dem Gesetz vielfach sich wiederholenden Verbot des Zinsnehmens. Sind schon Propheten, Psalmen und Sprüche nicht arm an verdammenden Ausdrücken für wucherisches Treiben, so kommt hier noch die ganze Fülle philonischen Stils dazu, dasselbe in gehöriges Licht zu setzen, es der Verachtung bei allen Edeldenkenden preiszugeben. Man höre ihn selbst. »Es ist sündhaft, auf Zinsen zu leihen. Man leiht aus Not, nicht in guter Vermögenslage; es ist also klar, daß der Arme, wird er gezwungen, zum Kapital, das er zurückerstattet, noch Zinsen zu zahlen, erst recht in eine Notlage gerät, und, da er wähnt Hilfe gefunden zu haben, vielmehr in seinen Verhältnissen geschädigt wird, indem er sich etwa wie solche Tiere, die nur wenig Intelligenz besitzen, durch den augenblicklichen Vorteil hat ködern lassen. Dir aber, Geldverleiher, möchte ich zurufen: was birgst du Eigennützigkeit, die wenig bedacht ist auf Gesamtwohl, unter dem Mantel gemeinnützigen Tuns, und da du dir den Schein gibst Wohltäter zu sein, in Wirklichkeit nur Verderbliches, das Wohl anderer nur Schädigendes tust, indem du mehr als du gegeben, oft noch einmal soviel eintreibst, den Armen nur noch ärmer machst?« Ich habe die Stelle ganz hergesetzt, um ein Urteil zu ermöglichen auch darüber, wie weit der Vorwurf Frankels begründet, der in seinem »Zur Ethik des Alexandriners Philo« Monatsschr. XVI, S. 241 ff. den Mangel an Wärme bei Ph. beklagt. Ein anderes freilich ist es, in der Sprache der Wissenschaft einen an die Gesetze strengen Zusammenhangs gebundenen theologischen Traktat zu schreiben, und ein anderes wiederum, in kurzen Auseinandersetzungen über ethische Themata in Pointen sich auszulassen, wie sie Frankel von den Lehren im Talmud, die er gegenüberstellt, zu rühmen hat. Bedenklich in textkritischer Hinsicht in demselhen Passus II 285 M. Philo, ed. Tischendorf, p. 28, Z. 2 ist, daß daselbst von allen Herausgebern, Tischendorf nicht ausgenommen, gelesen wird οὗτος μὲν ... διδότω δίκας τῆς φιλαργυρίας ἃ προήκατο μὴ κομιζόμενος, was keine andere Auffassung zuläßt, als wie es auch Mangey in der Uebersetzung ausgedrückt »non recipiendo quae deposuerat«. An und für sich wäre der Gedanke erträglich. Für seine Habgier soll der Wucherer am Kapital gestraft werden, indem er auch dieses einzubüßen hat. Damit aber setzte sich unser Autor mit sich selbst in Widerspruch; denn zwei Zeilen weiter heißt es ausdrücklich: der Schuldner hat nur das Kapital zurückzuzahlen, ohne Zinsen zu geben. Damit ist

der Gedanke ausgeschlossen, daß Philo hier über das Gesetz habe hinausgehen und etwa rein homiletisch habe übertreiben wollen. Aus dem Dilemma herauszukommen, ist auf das glaubwürdige Zeugnis der besten Handschrift des cod. Laurent., wie Tischendorf selbst anmerkt, μή zu streichen; auffallend bleibt, daß Tischendorf selbst diesem Zeugnis nicht hat folgen wollen. Ein indirektes Zeugnis für die Streichung von μή bietet der Passus weiter unten in demselben De Sept. cap. XVIII, ed. Tischendorf, wo es fast mit denselben Worten heißt ἀλλ' ὅσον προήκαντο μόνον κομίζωνται und weiter auch De Carit. II 380 ff. ἃ προήκαντο μόνον κομίζονται. Erinnert man sich, daß C. Siegfried in s. »Philo von Alexandrien« einmal in stilistischer Hinsicht Philo betreffend die Observation gemacht, daß derselbe sich wie kaum ein zweiter in der Weise wiederholt, daß er den einmal für eine Sache geprägten Ausdruck einfach an anderer Stelle wiederholt, so wäre man fast geneigt, anstelle von μή vielmehr μόνα zu setzen, und der Ausdruck hätte die Härte und die Unvollständigkeit nicht mehr, die er ohne dieses hat, doch eine solche Änderung wage ich nicht.

Entsprechend seiner Vorlage Deut. c. 15 reiht Philo daran unmittelbar die Darlegung des Gesetzes betreffend Freilassung des Sklaven. Bemerkenswert im einzelnen ist hier besonders das eine, daß Philo so streng wie die Halacha das siebente Jahr, das die Freiheit wiedergibt, von dem Siebentjahr bei שמטה auseinanderhält. Bekanntlich hat die Mechilta zu Ex. 4, 2 nach kurzer halachischer Diskussion, wie es ihre Art ist, den Grundsatz aufgestellt שביעית למכירה ולא שביעית לשנים, und fast mit denselben Worten Philo ὅταν ἐπιγένηται ὁ ἀπ' ἀρχῆς δουλείας ἕβδομος ἐνιαυτός, daß es das siebente Jahr ist, gerechnet von dem Eintritt in das Dienstverhältnis, bezw. den Sklavenstand. Völlig auch mit der Halacha trifft es zusammen, wenn er das Verhältnis der beiden Gesetzesbestimmungen, wonach der Sklave bald im Siebentjahr, wie Ex. 21, 2, bald im Jobel frei zu lassen ist, wie Levit. 25, 10, folgendermaßen ausgleicht: der sich nicht loskaufen kann, erhält die Freiheit zurück, sei es, daß das siebente Jahr von dem Beginn des Knechtschaftsverhältnisses, wie oben, oder daß das fünfzigste Jahr eingetreten und wenn der Betreffende auch nur einen Tag vorher in Knechtschaft geraten wäre, αὖθις δὲ ἀπόροις bis ὑπαχθείς II 291 ff. Originelles bietet speziell dieser Abschnitt nicht bis auf die Begründung des הענק תעניק לו. Denn daß sich Philo bemüht, das Sklavenverhältnis in ein einfaches Dienstverhältnis, das des gemieteten Arbeiters, umzudeuten, daraus auch die weitere Konsequenz zu ziehen, daß der Herr seine Rechte nicht überschreiten darf, als begründet durch die Stellung eines im übrigen

freien Arbeiters, hat sein hinlängliches Analogon im Nomos selbst, wie eben hier Deut. 15, 18 und Lev. 25, 43. Dagegen Philo ganz eigen mag die Begründung des vorerwähnten העניק תעניק לו sein. Er sagt darüber wörtlich wie folgt: »es wird dir, dem Herrn, nur zum Ruhme sein, wenn der frei zu lassende nicht arm dein Haus verläßt, sondern mit dem Nötigen von dir versehen wird, damit er nicht aus Mangel genötigt sei, seine Freiheit abermals zu verkaufen, wodurch nur deine frühere Wohltat, die du ihm mit der Freilassung erwiesen, wieder aufgehoben würde. Philo, ed. Tisch., XII. De Sept. Man wird nicht bestreiten können, daß die Erklärung etwas Ansprechendes hat.

Den Abschluß in der Reihe dieser nach Philo unter das Sabbatgesetz fallenden sozialen Ordnungen bilden für ihn Brachjahr und Jobel. Von diesen erfährt besonders das Gesetz über Brachjahr bei Philo eigenartige Beleuchtung. Er stellt sich damit geradezu als geistigen Vater einer heute, wenn auch nicht gerade bei Theologen, aber bei Historikern, Medizinern, Nationalökonomen weit verbreiteten, den Schein von Wissenschaftlichkeit annehmenden Auffassung von mosaischer Gesetzgebung dar, die in ihr neben dem eigentlich Dogmatischen und Ethischen wesentlich andere Momente unterscheidet, unter welchen die sanitären und jetzt auch die agronomischen eine nicht unbedeutende Rolle spielen. Das Interessanteste dabei ist, daß er unter den Alten damit nicht allein steht; wie weiter zu zeigen sein wird, besteht hier wieder einmal eine Übereinstimmung zwischen Philo und Maimonides. Die Hauptstelle bei Philo, das Literarische voran zu erledigen, ist hier De Sept. II 286 M., § 10 ff. ed. Richter, Philonea, ed. Tischendorf XIII, wenigstens was die Ausführlichkeit der Behandlung dieser Materie betrifft; wesentlich ergänzt wird sie durch die Bruchstücke bei Eusebios Präp. Evang. VIII 7, während die dritte hier in Betracht kommende Stelle, De Execr. II 435 M. § 8 ed. Richter, kaum mehr als eine poetische, von rhetorischer Überladung nicht freie Ausschmückung der Sache ist, wie die Stelle Levit. 26, 34 ff. selber, die hier zur Vorlage gedient hat. Es sind die genannten Fragmente a. a. O., die Philos Auffassung von der eigentlichen Tendenz des Gesetzes vom Brachjahr enthalten. Er sagt daselbst wörtlich, wie folgt: Über das Siebentjahr wäre ähnliches (so wie über Sabbat) zu sagen. Nicht die Person selber enthält sich der Werktätigkeit, wie zu den Sabbattagen, sondern den Boden läßt man brach liegen für die darauf folgende Zeit, der guten Erträge wegen, denn viel macht es aus, daß er nach einer Erholungspause frisch bearbeitet wird und nicht durch anhaltende Bearbeitung aus-

gesogen werde. Dasselbe Verhalten kannst du beim Leibe des Menschen beobachten als zu seiner Stärke dienend, denn nicht bloß für die Gesundheit ist es, daß die Ärzte gewisse Pausen verordnen und eine Zwischenzeit eintreten zu lassen gebieten, das ununterbrochene Einerlei schadet stets, besonders aber bei Tätigkeiten.» Es wird das genügen, um erkennen zu lassen, daß die πρόνοια τῆς χώρας, die Sorge für Erhaltung der Tragbarkeit des Bodens, wie er es selber am Schlusse nennt, nach Philo die Tendenz des Gesetzes ist. Das der Grund, daß dem Boden eine Art Ferienstand, eine Schonzeit gegönnt wird. Damit ist aber auch zum ersten Mal in der Geschichte der Exegese das Utilitätsprinzip, das nichts anderes als flacher Rationalismus ist, als Erklärungsgrund so vieler mosaischer Institutionen ausgesprochen. Und genau dasselbe ist's, wenn soviel später Maimuni die Begründung gibt More III c. 39 ושתוסיף הארץ תבואתה ותתחזק, כל המלאכות אשר ספרנום בהלכות שמטה denn was voraufgeht בעמד׳ שמיטה ויובל מהם לחמלה על בני אדם bezieht sich auf den zweiten Teil des Gesetzes, auf das ואכלו אביוני עמך וגו׳, das er auch dafür zitiert, wovon weiter unten zu sprechen sein wird. Philo hat für das Gesetz noch weitere und viele Gründe, wie er einleitend sagt, die unserer Schrift De Sept. angehören. Zuerst aus dem Gebiet der Zahlensymbolik die Bemerkung, das Gesetz habe ein heiliges »siebentes« Jahr, wie es einen heiligen »siebenten« Monat und einen heiligen »siebenten« Tag habe, eine Bemerkung, die man auch vom rationellen Standpunkt nicht wird bekämpfen können, sofern es sich um nichts weiter handelt, als die Zahl zu erklären. Die übrigen Begründungen sind homiletischer Art, nichts mehr, wie er denn auch daran eine durch ethisches Pathos ausgezeichnete für Geschichte der Steuereintreibung im Altertum gar nicht unwichtige Apostrophe an die Gewalthaber in den Kommunen knüpft. Er findet nämlich, um das Hauptsächliche herauszugreifen, daß mit der für den Boden gebotenen Schonzeit indirekt ein Verdikt gegen jeden Druck in der Menschenwelt ausgesprochen sei. Philos ganze Auffassung ist nur die Konsequenz des Rationalismus, der bereits in der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie in der Darlegung der mosaischen Institutionen beginnt. Daß sich sein Standpunkt mit der Halacha deckt, die das Gesetz vom Brachjahr bekanntlich zu den מצות התלויות בארץ zählt, muß nicht sein, die Konsequenz von Philos Auffassung ist natürlich die, daß sie solche Einschränkung nicht kennt, der Gesichtspunkt, daß auch dem Boden seine Schonzeit einzuräumen sei, trifft eben auf jedwedes Land zu. Man läßt bei der Frage, ob Übereinstimmung zwischen Philo und Halacha herrsche, wie sie bisher gestellt worden, nur zu sehr das

Gesetz historischer Entwickelung außer Acht, dem auch die Halacha unterstanden, weshalb auch Philo von solcher halachischen Bestimmung noch nichts wissen mußte. Allein hier wird seine Auffassung nicht einmal dem Wortlaut des pentateuchischen Gesetzes gerecht. Es heißt an der betreffenden Stelle Levit. 25, 2 »das Land soll eine Feier haben dem Ewigen zu Ehren«; der Sinn der Stelle kann kein anderer sein, als daß dieses Feiern des Bodens aus nationaltheokratischem Grunde, im Hinblick auf das Verhältnis zu Gott als dem Herrn des Landes geboten sei, wie die Stelle auch richtig in talmudischen Kreisen verstanden worden, und was die kurze Erklärung Raschis "לשם ה' כשם שנאמר בשבת בראשית" und die Ibn Esras besagt. Damit erhält das Gesetz vom Brachjahr ein ganz anderes Gesicht; es stellt sich als im engsten Zusammenhang mit der Sabbatidee nach talmudischer Auffassung stehend als Tatausdruck des besonderen Abhängigkeitsverhältnisses des Bewohners des heiligen Landes von Gott dar. Es ist das Brachjahr danach ein Bekenntnis, daß Gott der wahre Eigner, wie das ausdrücklich auch im Gesetz daselbst v. 23 gesagt wird, und daß man alles Land gleichsam nur zu Lehen von ihm hat. Es stimmt das mit dem Charakter des heiligen Landes, und folgt aus solcher Begründung von selbst, daß das Gesetz auf ein anderes als das heilige Land keine Anwendung haben kann. Wenn dagegen nach Philo die Geltung verallgemeinert erscheint, so hat das eben darin seinen Grund, daß ihm theokratische Gesichtspunkte bei der Beleuchtung des Nomos völlig fremd sind, daß alles seiner Meinung nach in universalistischer Richtung aufgefaßt sein muß. Es bleibt danach nur noch auf den zweiten Teil des Gesetzes והיתה שבת הארץ לכם לאכלה וגו' einzugehen übrig. Philo bietet hier nichts als Paraphrase des Gesetzestextes mit einigen poetischen, homiletisch sehr wohl ansprechenden Ausschmückungen von II 289 M. ab. Das sozial-ethische Prinzip, das speziell dieser Bestimmung im Gesetze zu Grunde liegt, leuchtet zur Genüge von selbst hervor; er hat kaum etwas zu näherer Begründung hinzuzufügen, als etwa das eine, es müßte dem Besitzer um so leichter werden, den Nichtbesitzenden zum Mitgenuß im siebenten Jahr zuzulassen, als er ja da keinerlei Aufwand zu machen gehabt, indem es sich lediglich um das handle, was der Boden von selbst trage.

Jobeljahr.

Die vorbehandelten Gesetze sind für Philo gleichsam der Unterbau der ganzen sozialen Gesetzgebung, so weit sie mit der Sabatidee oder Heiligkeit der Siebenzahl zusammenhängt, den Abschluß bildet

ihm die Institution des Jobeljahres als eines Zusammenschlusses der Wohltaten sozialethischer Gesetzgebung, wie sie im Gesetze Moses' gegeben ist. In diesem Sinne, nicht in dem des 'לא תזרעו ולא תקצרו וגו, wie nach dem Wortlaut des Nomos, gilt ihm das Jobeljahr als heilig. Die nähere Darlegung der Bestimmungen des Jobeljahres von II 289 M. § 13 ed. Richter, Philonea ed. Tischendorf c. XIV ab. Grundidee ist ihm ἵν' αἱ κλουχίαι τοῖς γένεσι διαφυλάττωνται a. a. O. «Daß das Stammgut, das einst dem Hause durchs Los zugefallen, den Geschlechtern erhalten bleibt«, wie denn auf Erhaltung des Bestehenden die Gesamttendenz des mosaischen Gesetzes geht. Es soll der Gefahr des Pauperismus vorgebeugt werden. Mittel dazu mußte dem Gesetzgeber das Jobel mit seiner Wiederherstellung früherer Rechtsverhältnisse wie der früheren sozialen Stellung sein. Er hat dafür den Vergleich des Doppellaufes in der griechischen Rennbahn gewählt, bei welchem das Stadium zurück durchlaufen werden mußte. Es hat das Gesetz zur Voraussetzung die Grundverfassung des israelitischen Staates, die Philo wohl erkannt hat, das ist, daß der israelitische Staat ein Acker- oder Agrarstaat, bei dem eine gewisse Stabilität der Besitzverhältnisse sich von selbst versteht. Der Handel mit Immobilien, ländlichen wie städtischen Grundstücken, ist beschränkt, in der Staatstheorie freigegeben, aber ein Recht, von dem man nur in der Zwangslage Gebrauch macht, wenn unvorhergesehene Verlegenheiten eintreten, durch die man gezwungen ist, einen Verkauf von Grund und Boden vorzunehmen, wie Philo den Geist des Gesetzes und seiner obersten Voraussetzung recht verstehend zu Anfang hier sagt. Eben die Zwangslage solches Verkaufs bedingt auch das Wiedereinlösungsrecht, von Philo in gleicher Weise wie beim Nomos selber in den Rahmen des Gesetzes einbezogen. Wie auch die Rechte von Käufer und Verkäufer sorgfältig abgegrenzt werden, also daß auch der Käufer mit der Wiederherausgabe des Grundstücks in keiner Weise zu Schaden komme, setzt Philo genau nach der Vorlage, dem Nomos, mit den Worten auseinander, daß er auch nicht den Kaufpreis für πανκτησία: «immerwährenden Besitz» — das Wort scheint von ihm neu geprägt zu sein — erlegt, daß er überhaupt nicht das Grundstück, sondern eine Anzahl Ernten kauft. Halachisch unterscheidet er gleichfalls sehr wohl zwischen שׂדה אחוזה, das er mit λῆξις wiedergibt, und שדה מקנה, indem er nur ersteres unter das Gesetz von Jobel fallen läßt. Bemerkenswert ist eine Begründung, die er zu dem eingeschränkten Wiedereinlösungsrecht in bezug auf städtischen Grundbesitz oder, wie es in der Gesetzessprache des Nomos Levit. 25, 29 heißt, Häuser in ummauerten Städten gibt. Die Ein-

schränkung des Wiedereinlösungsrechts wie die Nichtanwendung des Gesetzes von Jobel auf städtischen Grundbesitz ergibt sich so sehr von selbst aus der Natur des israelitischen Staates als Ackerstaates, daß es fast umgekehrt einer Erklärung bedarf, daß auch nur im ersten Jahre nach dem Verkauf ein Rückkaufsrecht eingeräumt wird. Philo dagegen findet eine Begründung für die Einschränkung nötig. Er gibt sie mit dem Hinweis auf das Bedürfnis der Proselyten. Indem sie gekommen seien, sich unter dem Gesetz Moses' zu bergen, Zuflucht zu finden bei der Religion Israels, durfte sie das Gesetz nicht gleich hin- und hergeschleuderten Fremdlingen der Möglichkeit berauben, sich im Lande ansässig zu machen, weshalb ihnen wenigstens das eine, das Recht auf Erwerbung des städtischen Grundbesitzes, eingeräumt wurde. Wenn freilich er dies weiter damit begründet, daß zur Zeit der Besitzergreifung des heiligen Landes Städte noch gar nicht gebaut waren, das Gesetz vom Jobel aber lediglich auf das Anwendung finden könne, was in dieser Zeit Stamm- oder Erbgut geworden, so verrät er damit nur eine Unkunde in geschichtlichen Dingen, auf die neulich erst Willrich in seinen »Judaica« aufmerksam gemacht, die hier um so auffallender ist, als er das Gegenteil im Buche Josua, ja im Nomos selbst, Buch Numeri c. 32ff. lesen konnte, wenn es nicht bloßer Gedächtnisfehler ist; denn gleich weiter unten in Tischendorfs vollständiger Ausgabe p. 54 ist getreu nach dem Buche Josua auch dieser Punkt dargestellt.

Im Anschlusse an das Vorige, als mit dem Thema unveräußerlichen Erbbesitzes, wie es die durchs Los beim Eintritt in Kanaan zugefallenen Landanteile sind, sich in entferntem Zusammenhang berührend, behandelt Philo das gesamte mosaische Erbrecht in systematisierender und zugleich begründender Form, von C. XIX bis XXI der Tischendorf'schen Ausgabe, teils sich wiederholend, wie das die Art des Unsrigen ist, wie aus De Vita Mos. III, § 31, 32 ed. Richter zu ersehen, teils aber auch die dortige Ausführung über das gleiche Thema ergänzend. Es sind das 3 Kapitel, um die der Text von De Sept. völlig neu bereichert erscheint. Es liegt außer dem Rahmen dieser Arbeit, und ich halte mich auch nicht für berufen, auf die Frage der Integrität des Textes unserer Schrift überhaupt wie der Echtheit dieser Stücke insbesondere und ihrer Einreihung hinter dem Passus vom Jobeljahr einzugehen: genug, sie sind dem Laurentianus entnommen, der sie an dieser Stelle hat, und ein, wenn auch entfernter Zusammenhang, wie oben angedeutet, ist doch da. Das uns sachlich Interessierende, in die Grenzen meiner Aufgabe völlig Hineinfallende an diesen Stücken ist, daß Philo hier, wo er eine Reihe von

halachischen Fragen aufrollt, auch eine gewisse Selbständigkeit bekundet, sei es daß wir es mit alexandrinischer Halacha, dem Herkommen in Alexandrien, oder auch subjektiv gestalteter halachischer Norm bei ihm zu tun haben. So zuerst bei der Frage der Mitgift unversorgter Töchter. Philo bestimmt, daß diese die Hälfte der Hinterlassenschaft der Eltern betragen soll, daß die Brüder geradezu mit den Schwestern den Besitz zu teilen haben. Wenn dies zwar nicht die Rechtssatzung im mosaisch-talmudischen Recht aufhebt, wonach, wo Söhne da sind, diese die alleinigen Erben sind auf Grund des pentateuchischen Gesetzes Num. 27, 6 ff., so wenig wie die talmudische Norm בת הניזנת מן האחין נטלת עשור נכסי' doch dieselbe aufhebt, aber dies doch den Töchtern so erheblich mehr einräumt, als nach talmudischer Norm, so ist doch nicht zu übersehen, daß es eine feste Norm überhaupt dafür nicht gab, auch in talmudischen Kreisen nicht. Hat doch derselbe Gesetzeslehrer — es ist R. Jehuda, der Mischnaredakteur, in dessen Namen obige Norm tradiert wird — zu einer anderen Zeit, unter anderen Verhältnissen wieder אחד משנים עשר נכסים dafür bestimmt, wie an der gleichen Stelle Ketubb. 60a zu lesen. Im übrigen ist Philos Auffassung von der zu treffenden Abgrenzung zwischen männlichen und weiblichen Descendenten die gleiche wie im Talmud (Sifre zu פינחס, Baba bathra 115a ff.). Auch er stellt an die Spitze des ganzen Erbrechts die Norm: »Söhne sind die Erben der Eltern.« Die Natur selbst, wie er begründend hinzufügt, gibt ihnen ein solches Vorrecht, nur mit der Einschränkung, die übrigens auch der Talmud anerkennt, daß sie etwa von den Eltern selbst für erwachsene Töchter im Hause festgesetztes Heiratsgut diesen herauszuzahlen haben. Haben Eltern keine Bestimmung bei Lebzeiten getroffen, so ist es eben nach Philo als Gesetzesinterpreten Ermessen oder Herkommen in Alexandrien gewesen, daß die Brüder die Hälfte des Erbes, und nicht bloß ein Zehntel, wie nach talmudischer Norm, den zu verheiratenden Schwestern als Heiratsgut überließen. Bezüglich der Wahl des Gatten bei den aus dem Erbe der Eltern mit Heiratsgut ausgestatteten Töchtern wiederholt Philo die Beschränkung, wie sie das pentateuchische Gesetz Num. c. 36 vorschreibt. Hier hat sich an dem Unsrigen nur gar zu sehr die Methode, sich sklavisch an den Buchstaben des Gesetzes zu halten, gerächt. Wie viel toleranter ist hier der talmudische Standpunkt! In der Beschränktheit der Auffassung an der betreffenden Stelle des pentateuchischen Gesetzes sieht Philo nicht, daß diese Beschränkung in der Gattenwahl nur transitorische Bedeutung gehabt, daß es הוראת שעה mit talmudischem Ausdruck gewesen, wie das

Nachmanides z. St. für den talmudischen Standpunkt des Näheren ausführt.

In der Behandlung des weiteren Punktes betreffend die Frage, ob und wie weit dem Vater ein Erbrecht bei der Hinterlassenschaft des vor ihm gestorbenen Sohnes zustehe, zeigt Philo wieder völlige Übereinstimmung mit den talmudischen Quellen. Nicht nur, daß er zu dem gleichen Resultate gelangt, das Erbrecht dem Vater zuzusprechen, die Übereinstimmung reicht weiter bis auf die Begründung und den Ausdruck sogar. In κληρονομοῦνται und κληρονομεῖν in dem Passus οὓς εἰκὸς ἦν, ὥσπερ κληρονομοῦνται, κληρονομεῖν τὰ παιδίων erkennt man das im Talmud dafür geprägte נוחלין ומנחילין. In gleicher Weise verwendet er bei der Begründung den ק״ו des ומה אחים מן האב שאין באים אלא מכח אב הרי הם יורשים האב שאין אחים באים אלא מכחו דין הוא שיורש. S. Sifre zu Num. פינחס. Nimmt dann weiter Philo eine Art Euphemismus in der Gesetzgebung an, wonach es nicht langängich gewesen, die Eltern ausdrücklich als Erben der Kinder einzusetzen, weil dies von übler Vorbedeutung hätte sein müssen, so begegnet man wenigstens bei dem dem Talmud näherstehenden Nachmanides a. a. O. derselben Erklärung. Als letzten Punkt behandelt Philo das Erbrecht der Erstgeborenen. Das Doppelrecht des Erstgeborenen erscheint nach Fassung des Gesetzes Deut. 21, 16 ff., mehr noch nach Erzählungen und Aussprüchen der Genesis die Stellung der Erstgeborenen betreffend, als etwas, das in der Rechtsanschauung der Völker des Orients lebendig gewesen sein muß. Es scheint, daß Philo dafür den begrifflichen Ausdruck gefunden, wenn er zur Materie des Gesetzes begründend hinzufügt, mit der Geburt eines Kindes erst, und zwar des erstgeborenen, erweitere sich die Ehe zur Familie, zum Hause, hörten die beiden Gatten sich zum ersten Mal mit dem beglückenden Vater- und Mutternamen anrufen, mit dem Hinzutritt desselben sei vor allem für den Fortbestand des Menschengeschlechts der Grund gelegt. Bleibt auch nach Gründen dieser offenbar homiletischen Art das Vorrecht der Erstgeborenen mehr oder minder subjektive Bevorzugung, die nur das Gesetz sanktioniert hat, so sind sie immerhin doch geeignet, die Rechtsanschauung im Volke zu erklären.

Im Vorübergehen einen sinnstörenden Textesfehler zu berichtigen, sei kurz bemerkt, daß Zeile 24, S. 42, Tischendorf zu lesen ist πρὸς τὴν τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων διαμονήν und nicht διανομήν, wie Tischendorf gibt, was vielleicht nur Schreib- oder Druckfehler. Nur ersteres bedeutet: es ist ein Haus mit Kindern geworden zur Erhaltung des Menschengeschlechts, was durchaus der Sinn verlangt, das andere

»zur Verteilung des Menschengeschlechts« gäbe zum mindesten einen schiefen Sinn. Vielleicht, daß das Auge des Abschreibers auf διανομῆς Z. 16 der folgenden Seite abgeirrt, und so wäre der Abschreibefehler des librarius, wenn es ein solcher ist, erklärt. Indem für den Fall, daß der Vater doppelt verheiratet und der Erstgeborene der Sohn der zurückgesetzten Frau ist, das Gesetz bestimmt, daß der Sohn dieser in seinen Rechten nicht gekränkt werden darf, hat unser Erklärer dafür die Begründung, es sei das zugleich eine Entschädigung für die Zurücksetzung der Mutter und manches der Art mehr.

Der Neumondstag.

Damit nach längerer Digression das Thema der sozialen Ordnungen verlassend und zur Betrachtung der Feste zurückkehrend, gibt Philo, von der Ansicht ausgehend, daß auch dem Neumondstag Festcharakter zukomme, zunächst eine Besprechung dieses Tages als Festes. Er steht damit zwar nicht streng auf pentateuchischem Standpunkt, aber doch dem der biblischen Zeit. Bekanntlich ist dieser, der Neumondstag, ein Fest und sogar Ganzfest bis auf das Ruhenlassen der Alltagsarbeit, wie besonders aus Amos 8, 5 zu ersehen. Anspielungen auf den festlichen Charakter des Tages enthalten zahlreiche Stellen sonst, die aber, weil sie bekannt, hier nicht anzuführen sind. Ebenso bekannt dagegen ist, daß das Gesetzesjudentum den Neumondstag als Fest im Sinne des מקרא קדש, wie es bei den eigentlichen Festen heißt, nicht anerkennt, was die halachische Formel dafür לא איקדש בעשיי' מלאכה beweist. Es ist auch der pentateuchische Standpunkt: der Pentateuch schreibt für den Tag nichts weiter als ein erweitertes Opferritual vor, wonach er allerdings eine gewisse Verwandtschaft mit den eigentlichen Festen hat, geflissentlich läßt er dabei an der Stelle, wo dies geschieht, Num. 28, 11 ff. den Zusatz מקרא קדש mit der weiteren Ausführung des כל מלאכת עבודה לא ת' weg, damit eben den Neumondstag aus der Reihe der eigentlichen Feste ausscheidend. Es hat das freilich nicht hindern können, daß die Volkssitte den Tag geheiligt, ihn wenigstens zu einem Tag erhöhten Genusses, der Ausspannung vom täglichen Joch des Lebens, gemacht hat. Es ist das ein merkwürdiges Denkmal freien Waltens des Volksgeistes, der nicht sucht nach der gesetzlichen Unterlage. Es wäre angesichts des religionsgeschichtlichen Dunkels, das speziell auf der Periode vom Abschluß des Kanons bis zur Mischnaredaktion lastet, von nicht geringem kulturgeschichtlichem wie religionsgeschichtlichem Interesse, aus der Besprechung des Neumondstages

und seiner besonderen Bedeutung das zu erfahren, ob auch im Leben bis auf seine Zeit hinab sich diese Art Neumondsfeier erhalten. Aber kein Wort darin verrät, daß er religiöse Zustände schildert, τετίμηκεν ὁ νόμος sagt er S. 45, Z. 7. Tischendorf »das Gesetz hat ihn (den Neumondstag) zu Ehren gebracht«; ist aber auch da den Schriftbeweis schuldig geblieben, den er, wie wir gesehen, aus dem Pentateuch auch gar nicht hätte erbringen können. Wenn es danach auffallend erscheint, wie unser Interpret das Fehlen von מקרא קדש bei ר״ח hat übersehen können, so erklärt sich die Schwierigkeit einfach daraus, daß Philo in dem מקרא קדש überhaupt keine Grenzbestimmung für den Begriff der «Feste Gottes» sieht. Nirgends betont er das Werkverbot als charakteristisches Merkmal der pentateuchischen Feste; Sabbat involviert ihm wohl dasselbe, nicht aber die Geschichts- und Naturfeste, die Israel feiert. Er kennt da vielmehr jene Grenzbestimmungen, die bereits oben erwähnt wurden, die allerdings auch auf ר״ח zutreffen. Er fügt dann im Besonderen hinzu, daß mit dem Neumondstage der eben noch während der Konjunktion verdunkelt gewesene Mond sein Licht von der Sonne zurückempfängt, damit die Erde wieder zu erhellen, ein Moment, das ihm auch sonst für den Festcharakter der Tage spricht, die Israel als Feste feiert. Es ist schon denkbar, daß aus Solchem und Ähnlichem, aus der Freude über das Wiedersichtbarwerden der freundlichen Mondscheibe der Neumondstag in der Volksanschauung zum Festtag erwachsen ist, nur daß ihn eben das Gesetz nicht sanktioniert hat. Das Übrige ist rein homiletischer Natur, wie, daß der sein Licht wiederspendende Mond der Menschheit zum Muster dienen müsse, daß auch sie von etwa vorhandenem Überflusse anderen mitteile, ihn nicht im Dunkeln vergrabe, ferner, daß zum schön Begonnenen auch ein schöner Abschluß gehöre, gleichwie der Mond genau auf den Punkt zurückkehre, von dem er seinen Lauf begonnen. So ansprechend solche Bemerkungen sein mögen, gesetzlich, halachisch beweisen sie doch nichts, was aber auch gar nicht in der Tendenz der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie liegt. Im Texte, was im Vorübergehen auch hier zu bemerken wäre, ist Z. 17 v. S. 44 der ed. Tischendorf das sprachwidrige, den Text entstellende ἄν einfach zu streichen, da von einem hypothetischen Verhältnis schlechterdings hier nicht die Rede sein kann, wenn man nicht vorzieht ὑπαναδραμοῦσα zu lesen, indem Bildungen mit Doppelpräposition speziell bei unserem Autor beliebt sind, und Zusammensetzungen mit ὑπό und ἀνά zugleich auch sonst vorkommen, wie die Lexika ausweisen.

Das Passah- oder Überschreitungsfest.

Die Passahfeier, womit das nächste Kapitel beginnt, II 292 M., § 18 der Richter'schen, Kapitel XXII der Tischendorf'schen Ausgabe, ist von dem Unsrigen in voller Würdigung der hohen Bedeutung, die derselben zukommt, mit einem besonders reichen Kranz von Deutungen bedacht worden. Es ist nicht ein Zug in dem an sich schon so reichen Opferritual dieses Tages, der nicht von ihm teils homiletisch teils in rationell begründender Weise ausgelegt worden wäre. Auch halachisch bietet seine Darstellung mancherlei Probleme, wie das von Philoforschern erkannt wurde, nur daß die Frage, wie wir weiter unten sehen sollen, falsch gestellt worden.

Zunächst unterscheidet Philo ganz nach dem Buchstaben des Nomos oder pentateuchischen Gesetzes, wie beispielsweise aus Levit. 23, 4 ff. zu ersehen, Passahfeier und Fest der ungesäuerten Brote, indem ihm das zwei Feste sind. Er nennt ersteres und nur dieses Ἑορτή διαβατηρίων »Überschreitungsfest« mit nicht zu verkennendem Fortschritt gegen die Septuaginta, die sich mit Herübernahme des hebräischen Namens begnügen und Ex. 12, 11 mit πάσχα ἐστὶ κυρίῳ geben. Das Griechische hat unter den Alexandrinern Fortschritte gemacht, dies verlangt zur Zeit Philos eine eigene griechische Prägung des Festnamens, und darf ἑορτὴ διαβατηρίων als glückliche Übersetzung von פסח bezeichnet werden, indem es den geschichtlichen Hintergrund des Festes klar durchblicken läßt. Philo hat auch die geschichtliche Bedeutung der Passahfeier gebührend hervorgehoben, »sie ist«, sagt er, a. a. O. »ein Denkmal des Auszuges aus Ägypten«, dem Lande mit seinem Fremdenhaß und dem verdummenden Tierdienst, es ist ein Zeichen, daß kein anderes Ereignis der jüdischen Geschichte sich in die jüdische Volksseele so eingelebt hat wie dieses, daß Philo und sagen wir allgemein die jüdisch-alexandrinische Schule diesem Feste wie keinem anderen den geschichtlichen Charakter nicht hat absprechen wollen. Dennoch konnte es Philo nicht unterlassen, allegorische Deutung nach seiner Art hinzuzufügen. Es ist die von seinen allegorischen Schriften her sattsam bekannte Idee von der Abtötung der Leidenschaft im Menschen, zuletzt der Sinnlichkeit überhaupt, um nur noch im seelischen Schauen höherer Welten gleich den Propheten zu leben, was er auch hier durch διαβατήρια als »Überschreitung« angedeutet findet. Nach der ganzen Anlage von De Septenario ist er hier in dieser Beziehung äußerst kurz. Desto ausführlicher in den zuerst von Aucher herausgegebenen

Quaestiones in Exodum Lib. I § 4 der Richter'schen Ausgabe, wo e Obiges zusammen mit anderen allegorischen Deutungen weiter ausführt. L. Cohn in seiner »Einteilung und Chronologie der Schriften Philos« S. 19 legt das Verhältnis dieser Quaestiones zu dem größeren allegorischen Kommentar dar, wie er uns in den griechisch erhaltenen Schriften Philos vorliegt; es wird angezeigt erscheinen, hier auf das andere, ihr Verhältnis zu der 3. Hauptgruppe philonischer Schriften, die die Darlegung der mosaischen Gesetzgebung enthalten, etwas näher einzugehen. Es darf auffallen, daß das Kapitel des Passahopfers hier in De Sept. bei dem Unsrigen ziemlich kurz abfällt gegen die den anderen Festen gewidmete Besprechung, und das um so mehr, als das Opferritual und die sonstige Feier des Passah eine ganze Reihe von Momenten zählt, die die Exegese Philos geradezu herausfordern mußten, von denen aber De Sept. nichts enthält. Nun behandelt aber das ganze erste Buch der Quaestiones in Exodum von § 1 bis 23 das eine Thema der Passahfeier. Daß es dort die Passahfeier in Ägypten ist, ist gleichgiltig, indem ja die Bestimmungen von dort für die Folgezeit geblieben sind. Es sind auch nicht bloß allegorische Deutungen; es ist eine ganze Anzahl, zum Teil wertvoller, rationeller Begründungen darin niedergelegt. Wir werden also nicht fehlgehen, wenn wir die eine auf die andere Schrift beziehen, in den Quaestiones eine Ergänzung zu De Sept. erblicken und umgekehrt. Erstere, wie uns L. Cohn a. a. O. bewiesen, gehören einer früheren schriftstellerischen Periode unseres Autors an. Das an Passah Interessierende hat er zum größeren Teil dort auseinandergesetzt. Er kommt darum in De Sept. gar nicht oder nur kurz darauf zurück. Auf das Einzelne einzugehen, hat es bei der Darlegung in De Sept. in halachischer Beziehung besonders Anstoß gegeben, daß Philo bei Darbringung des Passahopfers dem gesamten Laienelement Funktionen eingeräumt sein läßt, die sonst nur dem Priesterstand zukommen. Der Ausdruck τότε δὲ σύμπαν τὸ ἔθνος . . . ἁγναῖς χερσὶν ἱερουργεῖται καὶ ἱερᾶται und namentlich die unten folgende Begründung, daß das Gesetz das, was spontan beim ersten Passah, beim Auszug geschehen, daß das Volk auf den Priester nicht wartete und selbst das Opfer darbrachte, einmal im Jahre, eben beim Passah, auch in der Folgezeit zuließ, läßt keinen Zweifel, daß die sämtlichen Funktionen des Opferdienstes gemeint sind. Richtig auch ist, daß wir es hier nicht sowohl mit Interpretation des Gesetzesbuchstabens als mit Schilderung aktueller Dinge zu tun haben, wobei allerdings kaum zu begreifen, wie Philo so sehr in Unkunde des Tempeldienstes in Jerusalem sich befinden konnte, da doch Fäden genug von Jerusalem nach Alexandrien liefen.

Die Frage ist nur insofern hier und auch bei anderen Punkten unrichtig gestellt, als man gemeint, Philo einfach auf Übereinstimmung mit der Halacha abhören zu müssen. Das heißt einen Anachronismus begehen, als ob das ganze Gebiet der Halacha nicht auch dem Gesetz geschichtlicher Entwickelung unterstanden, und was die Halacha fixiert, sich überall mit dem pentateuchischen Standpunkt decken müßte. Philo — das ist nirgends außer Acht zu lassen — ist lediglich Interpret des Nomos, und als solcher sieht er allein den Buchstaben pentateuchischen Gesetzes an. Philo ist auch keine Geschichtsquelle für halachische Dinge, auch für den Brauch in Alexandrien nicht; nur äußerst selten in seinen allegorischen wie in den das Gesetz darlegenden Schriften läßt er so etwas durchblicken. Er hat sich offenbar, so ungeschichtlich dies ist, das Bild vom Tempeldienst beim Passah nach dem Buchstaben des pentateuchischen Gesetzes konstruiert, unbekümmert, ob solcher in Wirklichkeit in Jerusalem festgehalten worden. Der pentateuchische Standpunkt aber, wie er Ex. c. 12 eingenommen wird, kennt in der Tat für das eine, das Passahopfer, den Unterschied von Priester und Laien nicht, konnte ihn ja auch nicht für das Passah beim Auszug statuieren, nur daß Philo ihn auch für weiter und alle Folgezeit nicht gelten läßt. Im übrigen begründet Philo dieses Privileg des Laienstandes, wenn man es so nennen darf, nicht nur, wie in De Sept., mit dem geschichtlichen Moment, daß es die Freude gewesen, die den Laien zum Opferdienst beim Passah in Ägypten getrieben, er fügt auch, wie in den Quaestiones in Exodum § 10, mancherlei rationelle Begründung hinzu, Gründe, in denen uns wesentliche Stücke jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie gegeben sind. Sie sind: **Israel in seiner Gesamtheit ist zum Priestertum berufen, von Hause aus gibt es keine Scheidung von Priesterkaste und Laienelement, jedes Glied dieser Nation ist Träger priesterlichen Berufs auf Erden.** Der Priesterstand, der später aus ihm durch Wahl hervorgegangen, übernimmt nur die Rolle, die ursprünglich der Gesamtheit gehört hat, empfängt sein Mandat aus ihren Händen. Ferner: **mit dem Moment, da Israel den Schauplatz der Weltgeschichte betritt, ist auch die Kirche da.** Der Anfang israelitischer Geschichte bedeutet zugleich die Gründung der Kirche auf Erden, indem es die erste geistliche Gemeinschaft, die erste Vereinigung zu höheren geistlichen Zwecken ist, die uns in der ersten Passahfeier entgegentritt. Der betreffende Text Ex. 12, 6 spricht auch gar nicht von Volk, Menge überhaupt. Kirche nennt er die Vereinigung. Es scheint die Übersetzung der LXX συναγω-

γῄ an dieser Stelle dieser Theorie zu Grunde zu liegen. Vergleicht man damit die Theorie in der späteren mittelalterlichen Religionsphilosophie von der allgemeinen Verbreitung der religiösen Anlage in der jüdischen Nation, bekanntlich von Jehuda ha-Levi im Kusari lib. I § 95 ed. Slucky aufgestellt, so sieht man, wie der Gedanke, der hier von Philo niedergelegt ist, von fundamentaler Bedeutung in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie ist.

Von Religionsbräuchen beim Genuß des Passah kennt er sowohl das Gebot des צלי אש wie des על מצות ומרורים יאכלוהו, wie aus den Quaestiones § 15 zu ersehen, die er einfach aus der Schrift selbst entnommen, sie sämtlich mit einer, auch mehreren Deutungen begleitend, wovon die eine dann die buchstäbliche, den geschichtlichen Gründen nachgehende, die andere allegorisch ist. Es würde zu weit führen, auf dieselben hier näher einzugehen, sie sind der anderweitig bekannten Philosophie Philos gemäß. Wiederum bringt das Buch De Sept. eine Bereicherung, und das ist darum von besonderem Interesse, weil sie zeigt, daß Philo doch auch eine gewisse Vertrautheit mit halachischen oder traditionellen Bestimmungen, so weit sie zu seiner Zeit schon da waren, besitzt, indem an der Stelle II 292 ff. M. XXIII p. 47 Tischendorf des Brauchs gemeinsamen Passahmahles mit den Worten τῶν ἐπὶ τὰ συσσίτια συνειλεγμένων Erwähnung geschieht, das sich vollständig mit dem פסח נאכל בחבורה deckt, und gleich darauf auch der Pessachhaggada, die in dem πάτριον ἔθος ἐκπληροῦντες μετ' εὐχῶν τε καὶ ὕμνων gedacht wird, entsprechend dem halachischen גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר babylonischer Talmud, Pessachim, Mischna, Per. X, womit wir hier einmal ein wertvolles, striktes Zeugnis für das hohe Alter speziell dieser halachischen Bestimmungen hätten. Philo schließt das Kapitel mit der für die alexandrinische Religionsphilosophie charakteristischen Bemerkung, daß der 14. Nissan als Tag der Passahfeier wiederum nach der symbolischen Bedeutung der Siebenzahl gewählt sei, alles, was heilig, wie eben dieser Tag, müsse in irgend einem Zusammenhang mit ihr stehen. Textkritisch bedeutet γάρ hinter ἄγεται, wie Tischendorf liest, und sollte es auch nach dem Zeugnis des Laurent. sein, durchaus keine Verbesserung des Textes gegen früher; es ist ein neues Moment, das mit ἄγεται eingeführt wird, die nähere Bedeutung der Zeit des Festes, nicht aber eine Begründung des Früheren. Mangey, dies fühlend, übersetzt richtig: porro celebratur solenne istud decimo quarto mensis, dafür sprachgemäß steht aber δέ und nicht γάρ, wie auch die älteren Editionen, Mangey mit eingeschlossen, lesen. Vgl. den ähnlichen Passus τῆς δὲ ἑορτῆς ἀρχὴ διχόμηνος gleich darauf cap.

XXIV T., wo auch der Laurent. δέ zur Einführung hat. Es bestätigt sich hier die bekannte philologische Beobachtung, daß auch die besten Handschriften an manchen Stellen ihr Korrektiv durch minderwertige erhalten, und dürfte darum unbedenklich ἄγεται δέ aus den früheren Editionen wiederherzustellen sein.

Fest der ungesäuerten Brote.

Das mit Passah zusammenhängende, zeitlich sich unmittelbar anschließende andere Fest kennt Philo De Sept. II 293 M. c. XXIV und XXV Tischendorf ausschließlich unter dem Namen des Festes der ungesäuerten Brote, dem Buchstaben des Pentateuchs gemäß. Sofort tritt hier die Divergenz zwischen palästinischer und alexandrinischer Auffassung hervor, indem erstere, so zu sagen, auf historischem Boden verbleibt, die alexandrinische in ihrer universalistischen Richtung das theokratische, nationale Moment zurücktreten lassend dem Feste eine agrarische und damit das spezifisch Israelitische aufhebende Bedeutung unterlegt. Dort in palästinischen Kreisen ist es Geschichtsfest, hier Naturfest. Midrasch und Talmud, wie bekannt, führen alles, das Fest und seine Symbole, in völliger Übereinstimmung mit dem Pentateuch auf das geschichtlich bedeutsame Ereignis des Auszugs zurück, eine Nebenbedeutung gar nicht kennend, Philo dagegen scheinbar eine Doppeldeutung gebend, in Wahrheit aber die geschichtliche Seite kurz abtuend, erklärt in der Hauptsache — er nennt das ὁ δὲ κοινὸς λόγος — von der Bedeutung der Festzeit als חדש האביב ausgehend, das Fest zwar nicht als ein Naturfest in heidnischem Sinne, davor bewahrte ihn sein starker Monotheismus, aber für eine Erinnerung an jenen Frühling, mit dem die Weltschöpfung angefangen; indem der Frühling in jedem Jahre ein Abbild jenes Urfrühlings sei. Das aber ist keine geschichtliche Erinnerung, ist doch nur Naturfest, wenn es auch nicht, wie in heidnischem Sinne, das bloße Wiedererwachen der Natur feiert. Die Frage ist, wie Philo diese seine Theorie auf den Nomos zu stützen vermag. Der Buchstabe desselben, an den er sich sonst hält, spricht am wenigsten dafür. Da ist durchgängig das geschichtliche Moment als Grund des Festes angegeben, und involviert auch die Hinzufügung von בחדש האביב, wie es an zwei Stellen dazu heißt, durchaus nichts vom agrarischen Charakter des Festes, das ist einfach Bestimmung des Termins der Feier nach der der Schrift eigenen Art, die Monate nach Naturvorgängen zu bezeichnen, vgl. die ähnliche Verwendung von ירח האתנים I. Kön. 8, 2. Da hat sich denn Philo eines exegetischen Kunstgriffes bedient, ob bewußt oder unbewußt; er läßt das eigent-

liche Festthema fallen, er spricht vom Monat, der Zeit des Festes, nicht von diesem selber, ausgehend von der Bezeichnung desselben als des ersten Monats. Daß dies wieder nur auf die geschichtliche Bedeutung des Monats geht, zu sehen, hindert ihn sein Rationalismus; er findet es seiner Denkrichtung gemäßer, die Bezeichnung des ersten Monats auf das Naturleben zu beziehen, als das Gebot von allgemein menschlicher Bedeutung. Damit befindet er sich eben auch in seinem Element. Es ist ja das die Stärke dieser Schule, was es nur von verwandten Begriffen gibt, zu kombinieren, und hier ist die Ideenassoziation, die zum Anfang oder zum Abbild des Uranfangs der Welt führt, geläufig genug. Wohin dann aber, zu welchen Banalitäten geradezu sich verflachender Rationalismus wie in dieser Schule allmählich führt, sieht man weiter an der Begründung des Gebotes vom Genusse des ungesäuerten Brotes. Statt bei dem geschichtlichen Grunde stehen zu bleiben, den er auch kennt, und den er fast in derselben Fassung hat wie die Pessachhaggada, Kap. XXVI ed. Tischendorf, oder auch in dem gleichfalls ein geschichtliches Moment enthaltenden לחם עני den Grund zu finden, sucht er nach kalten Vernunftgründen. Da muß der noch unfertige Charakter der Vegetation draußen um die Zeit des Festes herhalten, den gleichsam unfertigen Charakter der Festeskost, indem ihr etwas, eben der Sauerteig, fehlt, zu erklären. Wie wenig tiefsinnig solche Deutung eines Religionsgebotes, wie eben nur flacher Rationalismus auf einen so vagen Einfall geraten konnte, erkennt man leicht. Glücklicher ist unser Religionsphilosoph wieder im Aufsuchen von Analogien im Gesetz. Er verweist auf die Ähnlichkeit mit den Schaubroten auf dem Tisch des Heiligtums nach der Bestimmung Lev. 2, 11, für letzteres die Erklärung gebend, daß im Heiligtum alles ausgeschlossen sein mußte, was wie חמץ einem Sinnenkitzel diente. Den Gedanken weiter ausspinnend, gelangt er weiter dahin, im Genuß von מצה gleichsam einen Rest von Einfachheit, Bedürfnislosigkeit der Alten, ja der ältesten Menschengeschlechter festgehalten zu sehen. Dieses weiter auf das Geistige, das Seelische übertragend, ad mentem, wie dafür die stehende Formel bei ihm lautet, die Sache durchaus nicht allegoristisch, eher nach agadisch-homiletischer Art erklärend, preist er מצה als das Sinnbild demütigen Sinnes, der in allem der Mäßigkeit huldigt. Es gehört in diese Reihe von agadischen Erklärungen bei dem Unsrigen noch, was er De Sept. a. a. O. über die Bedeutung davon lehrt, daß unser Fest auf die Mitte des Monats fällt, ferner, daß Anfang und Ende desselben heilig sei. Zu ersterem Punkte bemerkt er, es sei dazu der 15. des Monats gewählt, daß »Lichtfülle

am Himmel, Vollmondglanz auch bei Nacht zusammen mit der Sterne Pracht sei«, indem dies zum festlichen Charakter des Tages stimme; zu letzterem, daß damit auf die voraufgehenden Tage ein Schein von Fest, ebenso auf die dem Fest folgende Zeit ein Nachschimmer von Fest, geworfen werden sollte, und so dem Weisen das ganze Leben zum Fest werden müsse. In halachischer Beziehung ist hier besonders auf eine Differenz zwischen Philo und Josephus einzugehen. Ersterer in Bezug auf die Länge des Festes sagt a. a. O.: ἡ δὲ ἑορτὴ . . . ἐφ' ἡμέρας ζ' ἄγεται, es wird 7 Tage gefeiert, letzterer, gelegentlich der Beschreibung des Auszugs bekanntlich Buch II, 15 der Antiquitäten gibt: ὅθεν . . . ἑορτὴν ἄγομεν ἐφ' ἡμέρας ὀκτὼ τὴν τῶν ἀζύμων λεγομένην wir feiern 8 Tage das Fest der ungesäuerten Brote. So eklatant der Gegensatz, er erklärt sich einfach daraus: Josephus ist der Historiker, er referiert bald das Vergangene, schildert bald die unmittelbare Gegenwart, auch die religiösen Zustände, das religiöse Leben seiner Zeit, wie es sich bereits fortentwickelt hat, womit in diesem Punkte — bemerkenswert genug — bereits für die Zeit des Josephus das Bestehen von י״ט שני של גליות konstatiert ist. Philo dagegen will eben nichts als Exeget des pentateuchischen Gesetzes sein, für nichts anderes genommen werden, im übrigen uns in Ungewißheit lassend, ob in Alexandrien zu seiner Zeit das Fest nach der pentateuchischen Bestimmung oder nach der späteren Halacha 8 Tage gefeiert, wie es überhaupt mit Pessach daselbst gehalten worden.

Das Erstlingsgarbenfest (Ἑορτὴ δράγματος).

Das nächste Fest nach der Zählung Philos ist der Tag der Darbringung der Erstlingsgarbe, in den talmudischen Quellen יום הנף, von ihm ἑορτὴ δράγματος genannt, offenbar die Benennung dem biblischen עמר nachgebildet, er nennt es Fest im Feste, als gleich auf den ersten Tag des Pessachfestes folgend. Von einer gewissen Feierlichkeit, mit der קצירת העמר geschehen, sprechen übrigens auch die palästinischen Quellen, cf. Mischna Tract. Menach. c. VI. Weiter befindet sich Philo hier mit der Angabe, daß es der Tag jeweils nach dem ersten Pessachtag, und nicht etwa der Sonntag nach dem Sabbat sei, in völliger Übereinstimmung mit der pharisäischen Schrifterklärung. Das ganze hierhergehörige Kapitel aus De Sept., es ist das Kap. XXVI. der Tischendorf-Ausgabe — die früheren Edd. enthalten fast nichts davon — ist um deswillen besonders interessant, weil wir hier die Frage nach der weltgeschichtlichen Mission Israels aufgerollt sehen. Das Resultat der Untersuchung kurz

vorweg zu nehmen, lehrt Philo daselbst: Die jüdische Nation steht mit ihrem gesamten Kultus im Dienst der Menschheit. Die Opfer und Spenden, die sie im Nationalheiligtum darbringt, und also auch die Erstlingsgarbe des 16. Nissan, die Gebete, die sie verrichtet, die Feste, die sie feiert, sie sind es nicht für sie allein, sie sind es für das Ganze des Menschengeschlechts. Sie ist prädestiniert dazu von Abraham her, von ihm her sollte sie das Priester- und Prophetenamt handhaben zum Besten der Menschheit, cf. De Abrahamo § 19, ed. Richter. Es ist die Mittlerrolle zwischen Gott und Welt, die damit der jüdischen Nation nach Philo zugewiesen worden. In zahlreichen Parallelstellen, die man bei Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie I, 486 ff. zusammengestellt und übersetzt findet, kehrt der Gedanke bei Philo wieder. Nirgends aber ist die Darlegung desselben so eingehend wie hier. Es mag der ganze Passus seiner Bedeutsamkeit wegen in Übersetzung hergesetzt werden. Was der Priester nach seinem Stand dem Stadtwesen bedeutet, dem er angehört, das bedeutet das jüdische Volk dem bewohnten Erdenrund. Nach einigen weniger belangreichen Bemerkungen fährt dann unser Autor fort: »Wenn es den gibt, den einhellig Griechen und Barbaren bekennen, den obersten Vater von Göttern und Menschen, dessen unsichtbares und selbst nur zu denken schweres Wesen die mit den niederen Wissenschaften, insbesondere aber mit Philosophie Beschäftigten zu ergründen verlangen, wobei nichts verabsäumt wird von dem, was ihn zu finden, ihn zu verehren dient, müßten doch alle Menschen diesem anhängen und nicht andere wie aus der Maschine hervorgezauberte Gottheiten einführen, dieselbe an der Ehre des Einen teilnehmen zu lassen. Da sie nun aber in dem wesentlichsten Punkte strauchelten, machte das Volk der Juden den Fehl der andern geradezu wieder gut, alles überspringend, was eine Entstehung gehabt, als geschaffen und der Natur nach vergänglich, und nur den Dienst des Unerschaffenen, Ewigen sich wählend«. Er schließt den Passus mit den bemerkenswerken Worten: »Ich muß mich wundern, wie einige diesem Volke Menschenhaß vorzuwerfen wagen, das doch so viel Überschuß an Gemeinsinn, Wohlwollen gegen die Menschen allüberall hat, daß es Gebete, Feste, Spenden, kurz alles für die Gesamtheit des Menschengeschlechtes verrichtet und den wahrhaft seienden Gott für sich und die anderen verehrt, die sich dem Dienst, den sie ihm schulden, entzogen». Es ist dem Geschick, das auch über Bücher waltet, nicht genug zu danken, daß uns ein so wertvoller Beitrag zur jüdisch-alexandrischen Religionsphilosophie wie dieser im codex Laurentianus erhalten geblieben,

und nicht auch da, wie in den übrigen Handschriften, die Schere des sinnlos kürzenden Abschreibers gewaltet hat. Es ist das, was hier Philo von der Mittlerrolle Israels lehrt, durchaus nicht mit der Theologie der Propheten zu verwechseln. Auch diese beschäftigen sich ja vielfach mit der Frage der Mission des jüdischen Volkes; sie wissen aber für die Heidenwelt kein anderes Heil, als daß sie erst selber eingehen in den Glaubensbund, die Heilsgemeinschaft, Israels, daß sie »persönlich kommen zu dem heiligen Berge, daselbst Gott anzubeten«. Anders Philo. Ihm ist die Heidenwelt von Anfang an mitvertreten beim Dienste, den Israel Gott weiht. Philo geht noch weiter. Er sublimiert den Gedanken bei Gelegenheit der Symbolisierung der Hohenpriesterkleidung (De Monarchia II § 6 ed. Richter, II 227 M.) »Mögen sonst die Priester«, sagt er daselbst, »Gaben und Opfer für Verwandte, Freunde, Mitbürger allein verrichten: der Hohepriester der Juden hat nicht bloß für das gesamte Menschengeschlecht seinen Dienst zu tun, er tut es für das Weltall, für die leblose Natur noch so gut, wie für die beseelte Welt«. »Es ist nur geziemend«, sagt er voraufgehend, »daß der dem Vater der Welt Priesterdienste tut, auch den Sohn (gemeint ist an dieser auch sonst für das philonische System bezeichnenden Stelle die Welt) bei Verehrung des Schöpfers mit vertrete«. Bei der Neuheit des Gedankens, der originellen Auffassung von Israels Mission auf Erden — man wird nicht fehl gehen, darin einen Eck- und Markstein in dem ganzen Gebäude der jüdich-alexandrinischen Religionsphilosophie zu erblicken — konnte es nicht fehlen, daß die Philoforscher früh darauf aufmerksam wurden. Gfrörer a. a. O. widmet ihm eine ausführliche Besprechung. Aber wie niedrig erscheint der Erklärungsgrund, den er dafür hat! Ausgehend von dem Gedanken, daß Philo nur die Volksmeinung von der Prärogative des jüdischen Stammes teilt, eine Auffassung, die auch Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte II § 34, Note 124, noch hat, die in nur zu klaffendem Widerspruch mit den sonstigen Lehren Philos von Gott und seinem Verhältnis zur Welt steht, wonach es keinerlei Partikularismus vor Gott gibt, hilft sich Gfrörer, der diesen Widerspruch erkennt, mit der Erklärung, Philo habe mit dem Gedanken der Vertretung der Welt vor Gott den Vorzug seines Stammes nur vor dem Richterstuhl des Verstandes rechtfertigen wollen, die ganze Idee einer Mittlerrolle, die er ihm zuweist, sei bloße Ausschmückung der Theorie vom Vorzug desselben. Daß aber Philo keine Bevorzugung kennt, daß die Erwählung Israels vielmehr geschichtliche Notwendigkeit sei, das hat viel besser Dähne in seiner Geschichtlichen

Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie I, 428 ff entwickelt. Philos Theorie von der Mittlerrolle der jüdischen Nation, die Lehre, daß ihr gesamter Kultus der Welt gilt, ist vielmehr einfach Ausfluß der gesamten Denkrichtung dieser Schule, ihres Universalismus in Religion und Moral. Es ist übrigens diese ganze Theorie nicht beschränkt geblieben auf Alexandrien; sie hat, ob entlehnt, ob selbtsändig entwickelt, ihre Vertreter auch in palästinischen Kreisen; da aber abgeschwächt, fast nur wie ein homiletischer Einfall von ephemerer Bedeutung. Es ist das der bekannte Ausspruch des R. Eleasar bab. Talm. Succoth 55b: חגי שבעי׳ פרים כנגד מי? כנגד שבעים אומות; der Schluß פר יחידי למה כנגד אומה יחידית zeigt, daß die Grundanschauung über Sinn und Bedeutung der nationalen Opfer bei den Palästinern doch eine andere gewesen. Philo geht dann näher auf den Grund der Darbringung eines עמר ein. Die Schrift selbst bietet hier nichts, die Bestimmungen Lev. 23, 9 ff. betreffs desselben beziehen sich lediglich auf die Zeit und Art der Darbringung. Wenn Philo dasselbe als Dankopfer bezeichnet für den Fruchtsegen, für den Besitz eines fruchtbaren Landes überhaupt, wofür Israel noch besonders zu danken hat, so schwebt ihm dabei offenbar מקרא בכורים Deut. 26, 1 ff. vor. Die Analogie von ראשית קצירכם bei עמר und ולקחת מראשית כל פרי האדמה bei בכורים lag auch nahe genug. Textkritisch ist in diesem Passus p. 55, Z. 18 (der Ausg. T.) die Konjektur Tischendorfs ἐξιλασθείς, wie er für das handschriftliche ἐξεθισθείς liest, abzuweisen; neben εὐχάριστος, das eben so zu πρὸς ἀνθρώπους wie zu πρὸς τὸν . . . θεὸν gehört, wäre ἐξιλασθείς nur müßige Wiederholung. Den Gedanken auszudrücken — worin weiter ein Grund für Darbringung von Dankopfer zu erblicken — daß es diene, den Menschen an Dankbarkeit auch gegen seinesgleichen zu gewöhnen, um dieses Gedankens der Gewöhnung willen, dem sonst der entsprechende Ausdruck fehlte, ist die handschriftliche Lesart ἐξεθισθείς wiederherzustellen. In halachischer Hinsicht lehrt Philo wieder in völliger Übereinstimmung mit dem Talmud: κριθὴ δὲ oder nach Tischendorf κρίθινον δὲ τὸ τῆς ἀπαρχῆς δρᾶγμα, daß das Erstlingsopfer des עמר von Gerste ist, und wir haben damit an Philo die älteste Quelle dieser Halacha. Die Frage ist nur, wie er zur Kenntnis solcher Bestimmung gelangt ist. Aus der Schrift selbst kann er sie nicht haben, ausdrücklich ist sie daselbst nicht zu lesen, wie denn auch der halachische Kommentar Thorath Kohanim, zitiert u. a. von Raschi zu Lev. 23, 14, sie nur auf dem Wege halachischer Deduktion eruiert. So bleibt nur anzunehmen, Philo habe die Kunde davon als von einem zu seiner Zeit noch bestehenden Tempel-

gebrauche aus Palästina erhalten und als dem Geist des Gesetzes entsprechend auch in die Darlegung desselben aufgenommen, wenn man es nicht etwa vorzieht, unseren Exegeten selbst einen solchen halachischen Schluß aus dem Buchstaben des Gesetzes machen zu lassen. Philo weiß auch von dem אסור חדש, hier freilich an der Schrift selbst Levit. 23, 14 die Quelle besitzend. Ihm eigen dagegen ist die Begründung, die er nach seiner Art hinzufügt, daß es nicht der Heiligkeit des Lebens entspräche, von den uns zum Genuß gegebenen Dingen Gebrauch zu machen, ehe der Gottheit ein Dankopfer dargebracht ist. Auch für das andere, daß es von Gerste ist, hat er eine Begründung; er findet den Grund darin, daß die Spende auch der Jahreszeit, Gerste, als die dem Range nach zweite Getreideart, auch dem gewissermaßen noch unfertigen Charakter der Natur draußen hat angepaßt sein sollen. Etwas dunkel ist in demselben Satze πρὸς τὴν τῶν ὑπερβεβηκότων χρῆσιν, so nach dem Laurentianus zu lesen. Tischendorf wußte offenbar mit der Lesart ὑπερβεβηκότων garnichts anzufangen, er ändert darum die Lesart in ὑποβεβηκότων nach Mangeys Vorgang, wonach der Sinn wäre: die Darbringung des עמר dient dazu, den Genuß der geringeren, zweiten Getreideart, der Gerste, erlaubt zu machen, freizugeben. Das die Auffassung Mangeys von dem fraglichen ὑποβεβηκότων, wofür er sich auf Hesychius beruft. Das aber ist sachlich nicht einwandfrei, man müßte denn annehmen, Philo habe vorerst den Genuß von חדש auf die geringere, zweite Getreideart, eben Gerste, eingeschränkt wissen wollen, etwa bis die Erstlinge von der Weizenfrucht dargebracht sind. Es ist aber gar kein Grund, sich zu so gezwungener Annahme zu entschließen. Die Lesart des Laurent. ὑπερβεβηκότων gibt in der nächsten Bedeutung des »an Güte Übertreffen« sehr wohl einen gesunden Sinn. Nach mancherlei Deutung, die ich selbst versucht, gebe ich der Erklärung, die ich der privaten Mitteilung Prof. Leop. Cohns*) verdanke, den Vorzug, wonach der Sinn der ist: עמר gibt auch das Vorzüglichere, wie Weizen, und nicht bloß Gerste, von der es selber ist, zum Genuß frei, was sprachlich wie sachlich einwandfrei ist.

Auf Grund des bekannten Brauchs, von da an die Tage bis zum nächsten Feste zu zählen, gelangt Philo weiter zu der Erkenntnis, daß die Darbringung der Erstlingsgarbe eine Art Vorfest bildet zum Wochenfest. Es ist das ihm gleichsam die Brücke, die

*) *In dem inzwischen erschienenen Bd. V p. 128, 21 hat jedoch Prof. Cohn* ὑποβεβηκότων *in den Text aufgenommen. [M. Br.]*

von einem Fest zum anderen geschlagen wird. Auch hier berühren sich die Ideenkreise, alexandrinische mit palästinisch-babylonischer Anschauung. Bekanntlich hat das halachische Schrifttum für das Wochenfest die Benennung עצרת, nicht die biblischen Bezeichnungen, Erstlings- oder Wochenfest, wie in שתי הלחם של עצרת, mit der Begründung, daß wie Succoth sein עצרת habe, solches für Pessach im Wochenfest gegeben sei, vgl. den Ausspruch des R. Josua b. Levi ראויה ה׳ עצרת של חג להיות רחוקה כשם שעצרת של פסח רחוקה חמשים יום (Pesikta). Es ist das der sprachliche Niederschlag einer Anschauung, die das Wochenfest in Zusammenhang bringt mit Passah und darin gleichsam den spät gefeierten Schluß des letzteren sieht. Für Philo besteht der Zusammenhang entsprechend der rein agrarischen Bedeutung, die er beiden gibt, darin, daß an beiden Festen eine Erstlingsgabe dargebracht wird, mit der Abstufung, daß am Wochenfest die »fettere, ansehnlichere« dargebracht wird. Den tiefern, geschichtlichen Zusammenhang der den beiden Festen zu Grunde liegenden Ereignisse und damit den tiefern Zusammenhang der Feste selber sah und konnte er nicht sehen, zumal, weil ihm die geschichtliche Bedeutung des letzteren völlig unbekannt geblieben. Er setzt darum auch nicht das Passahfest selber, vielmehr den Omertag und das Wochenfest in Beziehung zu einander. Anders in den talmudischen Kreisen. Zwar nicht Talmud und Midrasch selber, soweit ich sehen kann, aber die der talmudischen Richtung nahe stehende, die Resultate talmudischer Forschung nur weiter verarbeitende jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters sieht in dem, was das Wochenfest von geschichtlichen Dingen feiert, in der Offenbarung, nur den Schlußstein des ganzen Erlösungswerkes, das mit dem Exodus begonnen, man vgl. Maimuni im More III, 43: שהוא (יום מתן תורה (sc. היה הכונה והתכלי׳ ביציאתם.

Das Wochenfest selbst wird bei Philo, und das wohl zum ersten Mal in der theologischen Literatur — die Septuaginta hat dafür noch ἑορτὴ ἑβδομάδων — mit

Πεντηκοστή Pfingsten

eingeführt, was im Grunde nichts anderes ist als die biblische Bezeichnung חג השבועות. Durch beides wird die Zeit, der Tag des Festes bestimmt. Aber während die talmudische Richtung nüchtern dahinter nichts weiter sucht und חג השבועות, wie auch das Gebetritual, auf talmudischer Richtung fußend, das Fest nennt, auch da nichts weiter als Terminbestimmung ist, legt Philo der Fünfzigzahl einen besonders tiefen mystischen Sinn unter, hier wieder einmal

den der alexandrinischen Schule daneben doch anhaftenden Zug zum Mystizismus nicht verleugnen könnend. Sie ist ihm ihrer Zusammensetzung nach 49+1, nach der »Eins« die darin enthaltene Abbildung der Gottheit. Sprachlich bildet hier der Ausdruck ἀπὸ γὰρ ἐκείνης ἡμέρα πεντηκοστὴ καὶ ἑβδόμη ἑβδομάς, ἐφ' αἷς ἱερὸν ἀριθμὸν ἐπισφραγιζομένης μονάδος, ἥτις ἐστὶν ἀσώματος θεοῦ εἰκών, θεῷ κατὰ τὴν μόνωσιν ἐξοιμοοῦται, wie die Stelle in der Tischendorf'schen Ausgabe mit besonders künstlichem Periodenbau lautet, p. 56 Z. 12 und 13, einige Schwierigkeit. Ich meine, daß also zu konstruieren sei: ἐφ' αἷς ist die bekannte relativische Anknüpfung im Griechischen für ἐπ' αὐταῖς, Subjekt zu ἐξομοιοῦται ist πεντηκοστή aus dem Anfang, und übersetze: »es wird der 50. Tag gezählt, ein Produkt von 7 × 7, so daß, indem die μονάς noch die heilige Zahl derselben beschließt oder abschließt, die ein Abbild des unkörperlichen Gottes ist, sie selbst der Gottheit nach der Einzigkeit gleicht«. Wenn die Richtigkeit der Erklärung zugegeben wird, so ist damit weiterer Zweifel, wie er bei Tischendorf an der Richtigkeit der Lesart erregt wird, behoben.

Weiter wird auf den Umstand hingewiesen, daß die Zahl 50 die Summe der Quadrate der Seiten des rechtwinkligen Dreiecks, dieser elementarsten und darum wichtigsten der Figuren darstellt, die Seiten zu 3, 4 und 5 angenommen, was umso bedeutsamer sei, als das rechtwinklige Dreieck, dieses und nicht die Zahl selbst, wie Gfrörer, Philo a. a. O. II, 287 sagt, das Prinzip der Dinge sei, was ihre Erschaffung und Zusammensetzung betrifft, so wie es in der Parallelstelle De Vita Cont. II 481 M. heißt, wobei dahingestellt bleiben mag, wie er das verstanden wissen mag; es ist eine Unbestimmtheit, Unklarheit, an der bekanntlich die pythagoräische Zahlenlehre selber, der Ausgangspunkt dieser ganzen Zahlensymbolik, leidet. Mag dies uns Modernen, was es in Wirklichkeit ist, nur Zahlenspielerei scheinen, die Alten und nicht wohl bloß der Alexandrinismus glauben so sehr an den Ernst der Sache, daß ihnen durch nichts sonst besser die Heiligkeit eines Tages, wie hier der Pentekoste, erklärt scheint. Aus diesem und keinem anderen Grunde sind die Pfingsten bei den Therapeuten gar das höchste Fest im Jahre, aber nur bei den Therapeuten, dieser Sekte des Judentums, nicht beim offiziellen Judentum, wie Conybeare in seiner Bearbeitung von de Vita Cont. annimmt, indem er sich offenbar durch den Ausdruck μεγίστης ἑορτῆς De Vita Cont. II, 481 ff. leiten ließ. Die Art der Festfeier bei den Therapeuten, die berühmte Παννυχίς, ist von Gfrörer a. a. O. so erschöpfend nach Philos de Vita Cont., dieser, wie bei L. Cohn, Einteilung und

Chronologie der Schriften Philos, zu lesen, heute als echt erwiesenen Schrift, bereits bearbeitet, die Erklärung auch für diese eigentümliche Feier, daß nämlich darin eine Nachbildung der Feier der Pessachnacht zu erblicken, so überzeugend gegeben, daß darauf hier nicht weiter eingegangen werden soll. In einem Punkte etwa wäre Gfrörer zu berichtigen, nämlich, daß er die Therapeuten zu dieser Feier am siebenten Sabbat zusammenkommen läßt, was notwendig auf den Sonntag als jedesmaligen Tag der Feier führte; wie oben gezeigt, beginnt auch nach Philo das Zählen der Tage nicht anders als bei dem 16. Nissan, gleichviel auf welchen Tag der Woche derselbe fällt, und auch der Ausdruck ἀθροίζονται δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων De Vita cont. II, 481 muß nicht gerade anders verstanden werden. Zu De Sept. zurückzukehren, ist daselbst in dem dem eigentlichen Kapitel von der Pentekoste voraufgehenden Passus bei Tischendorf p. 57 Z. 2 ein den Text nur zu sehr entstellender Fehler, der sich auf den ersten Blick als solcher zu erkennen gibt, zu berichtigen, das ist, daß Tischendorf gegen den Laurentianus αἷς auf ἡμερῶν, das voraufgeht, bezogen liest, durchaus gegen den Sinn der Stelle. Nach dem Zusammenhang ist ersichtlich, daß der Autor nicht von »Tagen« sondern »Teilen« redet, er spricht von der Zwölfzahl, als dem doppelten der Sechszahl, einem ἀριθμὸς τέλειος, aus gleichen Teilen bestehend. Der Fehler ἡμερῶν aber im Laurent. erklärt sich einfach daraus, daß es nach einer bekannten philologischen Observation per Dittographiam aus η, dem Endbuchstaben in συμπληρουμένη, entstanden ist. Es ist μερῶν und οἷς herzustellen, eine Schreibung, die überdies noch durch die Parallele De Opif. m. I, 3 bestätigt wird. Seiner inneren Bedeutung nach ist Pfingsten oder Wochenfest für unseren Alexandriner rein agrarischen Charakters: es ist ihm יום הבכורים, wie es biblisch Num. 28, 26 heißt. In genauer Wiedergabe desselben nennt er es ἑορτὴν πρωτογεννημάτων, und sieht er in der Opfergabe der zwei Weizenbrote dieses Festes einfach ein Erntedankfest, wobei er nicht verfehlt hervorzuheben, wie oben bei der Erstlingsgabe des Omer, daß nicht das Opfer als solches, vielmehr das εὐχάριστον καὶ θεοφιλὲς ἦθος, die Gesinnung der Dankbarkeit, der Gottesliebe überhaupt die Hauptsache ist. Philo steht auch hier wieder ganz auf pentateuchischem Standpunkt. Der Mosaismus, ja die ganze biblische Zeit kennt das Wochenfest nur in seiner agrarischen Bedeutung, weiß nichts von einer geschichtlichen Bedeutung desselben, wie etwa von der Verbindung desselben mit der geschichtlichen Tatsache der Offenbarung. Der offizielle Name ist da teils חג השבעות, teils חג הקציר, was auf nichts anderes als agrarische Bedeutung weist, die Feier in

nichts anderem als in Opferritual bestehend, und sind die הלחם של ע' das eigentümliche Opfer dieses Tages auch nach talmudischer Auffassung ein קרבן תודה, als zur Erntezeit. Die ganze Zeit, da Tempel und Tempelritual bestand, die dieser Auffassung von agrarischem Charakter des Wochenfestes fortwährend Nahrung geben mußten, scheint auch dieselbe herrschend geblieben zu sein. Erst die Boraitha Tract. Megilla 31 a, wie die dieselbe nur in abgekürzter Fassung enthaltende Tosifta Meg. Per. 4, Abs. 5 ed. Z., Stellen, auf die mich der ältere Brann gesegneten Andenkens aus dem reichen Schatz seines talmudischen Wissens aufmerksam gemacht, zieht auch das geschichtliche Moment der sinaitischen Offenbarung in den Ideenkreis unseres Festes hinein. Aber auch da, in der mischnischen Zeit, wie ein näheres Eingehen auf diese Stelle zeigt, ist die Sache noch durchaus controvers; die Auffassung von Schabuoth als Offenbarungsfest ist eine Anschauung, die sich nur ganz allmählich im religiösen Bewußtsein ausgebreitet. Sterotyp ist sie jedenfalls nicht vor der amoräischen Zeit geworden. Erst da, wie Pessach. 68 b, hören wir von einem R. Eleasar הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שנתנה בו תורה הוא, von da aus diese ganze religionsgeschichtliche Entwickelung weiter hinaufrücken wollen, wäre nichts als vage Hypothese, ohne jeden wissenschaftlichen Wert. Es wäre ein Anachronismus, bei Philo schon eine solche geschichtliche Bedeutung des Wochenfestes suchen zu wollen. Indem er aber nur eine Bedeutung kennt, ist er andererseits wieder reich an Erörterungen, Deutungen, der Einzelheiten des Festopferrituals; dies die Stärke der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie. Dafür, daß es fertige Brote, nicht wie das gewöhnliche Mehlopfer, für das חמץ תאפינה bei den שתי הלחם של עצרת, auch daß es zwei Brote sind, für alles und jedes hat er eine Deutung, wie daß damit der Höhepunkt der Vegetation in freier Natur draußen, die darüber empfundene Freude der Seele angedeutet werde und für Vergangenheit und Zukunft zugleich gedankt werde. In halachischer Hinsicht gibt er für den Widerspruch des חמץ תאפינה und der Bestimmung Lev. 2, 11, die dasselbe verbietet, wenn es überhaupt ein Widerspruch, da schon der nächste Vers des קרבן ראשית, bekanntlich von den Alten auf שתי הלחם של עצרת bezogen, dies dafür freigibt, wie dem auch sei, ob Philo wirklich den Widerspruch hier gefühlt, indem er diese Beziehung auf שתי הלחם של עצרת ja noch nicht wissen mußte, er gibt eine Lösung, die genau der Halacha entspricht, sinnig die Erklärung gebend, daß es hier nicht sowohl um מנחות שיש מתן לאישים als vielmehr um ein Geben

mit der einen Hand und ein Zurücknehmen mit der anderen handelt, indem nichts davon geopfert werde, sie vielmehr ganz dem Priester gehörten, cf. Tract. Menach. 60b ff.

Das Neujahrsfest.

Von den drei Herbstfeiertagen kennt Philo das Neujahrsfest nur mit dem, wie es scheint, in Alexandrien dafür offiziellen Namen ἱερομηνία; mit den Worten Ἑξῆς ἐστιν ἱερομηνία beginnt er das demselben gewidmete Kapitel in De Sept. II 245 M. Weder in der Septuaginta noch sonst einer der griechischen Quellen, so weit mir bekannt, findet sich die Bezeichnung wieder; sie ist bei Philo originell, wenn nicht anzunehmen ist, daß er sie vielmehr unmittelbar dem Leben entnommen und der Volksmund in Alexandrien den Namen erfunden hat. Die Erklärung bleibt darum auch etwas unsicher. Am nächsten liegt der Gedanke, daß das Fest danach so benannt worden, weil der Monat, in den es fällt, als ein besonders heiliger angesehen ward, fallen doch in ihn drei Feste zugleich, eine Vorstellung, die auch in palästinensischen Kreisen bezüglich des Tischri, wie bekannt, Eingang gefunden. Sagt doch Philo ausdrücklich, der Gesetzgeber habe den siebenten Monat besonders auszeichnen wollen, echt philonisch mit der Begründung, daß dies um die Heiligkeit der Siebenzahl willen geschehen. Daneben freilich konnte unserem Philosophen die biblische Bedeutung des Tages nicht entgehen, und so fügt er gleichfalls Eingangs seiner Besprechung hinzu: der Tag heißt zugleich Hallfest, nach dem Brauch im Heiligtum, bei den Opfern Schofar zu blasen; vom Schofarblasen und nichts anderem ist der Passus zu verstehen. Haben wir es, wie die Stelle lautet, hier mit einem Zeitbericht, nicht wie sonst bei Philo, mit bloßer Darlegung des Gesetzes zu tun, so ist die Stelle in mehr als einer Hinsicht von besonderem Interesse. Zunächst ist Philo ein schlechter Gewährsmann für die hier berichtete Beschränkung des Schofarblasens auf das Heiligtum, es ist ja das gegen alle Berichte und halachischen Erörterungen des Gegenstandes in den talmudischen Quellen, die solche Beschränkung bekanntlich nur für den Fall statuieren, daß Rosch ha-Schana auf einen Sabbat fällt, und ist auch solche Einschränkung aus den betreffenden pentateuchischen Gesetzesstellen nicht zu eruieren. Es zeigt sich hier wieder einmal, daß unser Philo, so horrend das ist, sich von aktuellen Dingen das Bild nach einer Gesetzesstelle, offenbar nach Num. 10, 10, construiert in Ermangelung sicherer Kunde von den Dingen, wobei es ihm noch passieren mag, Schofarblasen am Rosch ha-Schana mit dem die Opfer begleitenden

zu verwechseln. Eines aber wird religionsgeschichtlich durch die Stelle bezeugt. Das ist, daß das religiöse Leben in Alexandrien des Schofarblasens am Rosch ha-Schana entbehrt hat. Davon mußte doch Philo, wenn es anders gewesen wäre, Ohrenzeuge sein, und wie hätte er dann schlankweg von der Sache mit solcher Einschränkung reden können? Sollte soweit aber Alexandrien von Palästina in religiöser Hinsicht sich entfernt haben? Den Gründen des Schofarblasens am 1. Tischri dann nachgehend, gibt er zunächst dem die Deutung, daß es an die Gesetzgebung am Sinai erinnere, bekanntlich unter den gleichen Zeichen geschehen, und dort zu dem Zwecke, die fernsten Enden der Erde aufmerksam zu machen auf das bedeutsamste Geschehnis der Weltgeschichte. Danach hat der Rosch ha-Schana-Tag auch geschichtliche Bedeutung und für Philo ist damit das überraschende Resultat gegeben, daß auch er ein Offenbarungsfest kennt, nur daß es ihm nicht der Schabuoth-, sondern der Rosch ha-Schana-Tag ist. Übrigens steht er auch hier wieder nicht mit seiner Ansicht allein, indem uns Ähnliches bekanntlich in dem liturgischen Stücke für letzteren, dem אתה נגלית, also auch in palästinischen Kreisen begegnet; abgesehen davon, daß das auch die Auffassung der so viel älteren LXX gewesen zu sein scheint, indem der Vertent zu Lev. 23, 24 μνημόσυνον σαλπίγγων übersetzt im Gegensatz zu dem ganz unbestimmten Ausdruck ἡμέρα σημασίας wie Vert. zu Num. 29 übersetzt. Den Hallton darauf zu beziehen, lag übrigens so nahe, daß der Gedanke einer Entlehnung fast ausgeschlossen erscheint. Philo gibt dann eine zweite Erklärung, die er nach seiner Art zum Unterschiede von der vorigen als universell bezeichnet. Besonders tiefsinnig ist dieselbe nicht, wenn er da sagt, der Hallton sei das Symbol dafür, daß Gott, der Herr des Weltalls, den Konflikten in der Natur wie in der Menschenwelt vorbeuge, daß alles zur Ruhe komme, kurz ein Friedenssignal. Dies aber ist belanglos gegenüber der eben hier sich aufdrängenden religionsgeschichtlichen Frage, von wann die Auffassung des 1. Tischri-Tages als Neujahrsfestes und weiter als יום הדין, Tags des Weltgerichts, datiert. Angeschnitten ist die Frage bereits von J. H. Weiß in seiner Geschichte der jüdischen Tradition, Teil III p. 156 ff., dem ich in dem Punkte vollkommen beizupflichten habe, daß eine solche Auffassung vom Neujahrsfeste kaum früher in der religiösen Praxis Verbreitung gefunden, als sie Rab oder Abba Areka in der bekannten תקיעתא דרב fürs Leben fixiert. Denn, wie Weiß gleichfalls treffend ausführt, die Anschauung vom Neujahrstag als Tag des Gerichts populär zu machen als eines heiligen Neujahrsfestes, was uns Modernen der Tag ganz allgemein ist, sei kein wirk-

sameres Mittel erfunden worden, als den Gedanken in die Liturgie des Tages aufzunehmen. Es sind jedenfalls späte Ideenverbindungen, die sich damit an den Grundgedanken des Tages als Hallfest, wie er im Pentateuch, dem Mosaismus, fast schlicht, ohne jede ausführende Beigabe auftritt, angesetzt haben. Philo und die ganze ältere Zeit weiß noch nichts davon. Er kennt kein heiliges Neujahrsfest, wie das sein tiefes Schweigen von der Sache hier beweist, wo es doch für ihn bei der Suche nach passender Begründung des Gebots vom Schofarblasen so nahe lag, dasselbe in Beziehung zu eben dieser Idee vom Tage des Weltgerichtes zu setzen. Literarisch bezeugt zum ersten Mal ist der Gedanke durch den Ausspruch des R. Jehuda b. Ilaï, Boraitha Tractat Rosch ha-Schana 16 a הכל נידונין בר״ה, also aus der mischnischen Zeit. Der Gedanke begegnet dann weiter in der bekannten Michna das. בר״ה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון. Lange jedoch, auch in mischnischer Zeit noch, blieb der Gegenstand kontrovers. Man sieht das aus den zahlreich davon abweichenden Lehrmeinungen jener Zeit, die uns besonders der jerusalemische Talmud aufbewahrt hat. Tractat Rosch ha-Schana Per. I, § 3, von denen die bekannteste der Ausspruch des einer liberaleren Weltanschauung huldigenden R. Jose, wonach das Schicksal des Menschen, oder wenn man חי daselbst zu lesen hat חי נידון בכל שעה, das Schicksal der Lebewesen überhaupt nicht einer bestimmten Stunde unterworfen ist. Wenn dann in der angezogenen Mischna vom 1. Tischri κατ' ἐξοχήν ראש השנה gesagt wird, im Gegensatz zur voraufgehenden Mischna, der ersten Mischna des ganzen Tractats, die noch von ארבעה ראשי שנים spricht, so sieht man, daß endlich in den Tagen des Mischnaredacteurs die Anschauung vom 1. Tischri als eines heiligen Neujahrsfestes, heilig als Tag des Gerichts, durchgedrungen, was dann dahin geführt hat, daß unter der Benennung ראש השנה nur noch dieser Tag verstanden wurde.

Das Fasten. Der Versöhnungs-Tag.

Es versteht sich nach obiger Ausführung über ר״ה, daß für Philo keine Brücke vom Neujahrsfest zum Versöhnungstag hinüberführt. Der Übergang bei ihm ist ganz äußerlich. Der Name νηστείας ἑορτή, den Philo hier für Versöhnungstag gebraucht, ist wiederum neu, wie oben ἱερομηνία für Neujahrsfest. Er begegnet nicht früher in der Literatur. Das Vorkommen des bekannten, dem etwa entsprechenden Ausdrucks צום כפור bei letzteren läßt sich aus so früher Zeit nicht nachweisen, weder bei Alexandrinern noch Palästinensern. Wiederum schließt der Name ein Stück Religionsgeschichte ein.

Die LXX in wortgetreuer Übertragung von Lev. 23, 28 geben den Namen des Festes mit ἡμέρα ἐξιλασμοῦ wieder; nichts deutet bei ihnen auf einen Ideenwandel, eine Verschiebung der Bedeutung der einzelnen Festmomente bei unserem Feste; wie der Name hat auch das Fest anscheinend noch keine andere als die biblische Bedeutung zur Zeit des griechischen Vertenten. Das ist anders geworden in Philos Zeit. Der Versöhnungstag ist nicht Buchstabe geblieben, er ist eine das religiöse Leben mächtig beherrschende Institution geworden, seine Feier hinausgewachsen auch über den ursprünglichen Geltungsbereich, über Tempel und Tempelritual, er ist in die Proseuchen eingezogen; keines aber von den Festmomenten des Tages hat so sehr sich in das Bewußtsein des Volkes eingelebt, wie das an ihm gebotene Fasten, der Versöhnungsgedanke selber als viel zu erhaben für das Fassungsvermögen des gemeinen Mannes ist zurückgetreten gegen die Kasteiung, dieses leiblichste und darum im Volke faßbarste Moment des Tages. Es bildet fortan die stehende Bezeichnung des Tages, und die ursprüngliche Benennung von ἡμέρα ἐξιλασμοῦ ist wenigstens bei den Alexandrinern und der durch sie beeinflußten griechisch-römischen Heidenwelt verdrängt. Es ist bekannt, wie letztere eben in dem Jahrhundert nach Philo und bereits zu seiner Zeit besondere Verehrung speziell für dieses Fest gefaßt, unter dem Namen des »Fastens« ist es gewesen, daß sie es kennen, verehren gelernt, wie die bekannte Stelle Josephus c. Apion. II § 39 und bei dem Unsrigen De Vita Mos. II § 4 ed. Richter bezeugen. Besondere Bedeutung aber gewinnt der neu aufgekommene Name in halachischer Hinsicht, gegenüber der durch die LXX vertretenen Auffassung des Gebots des Versöhnungstages ועניתם את נפשותיכם als bloßen ταπεινώσετε τὰς ψυχὰς ὑμῶν, wie von gewisser Seite noch immer in abschwächender Weise zu erklären versucht wird. Sei es nun, daß solche Übersetzung bloß exegetische Bedeutung gehabt, sei es aber auch, daß auch im Leben die Frage, ob vielmehr die konkretere Kasteiung des Leibes gefordert werde, zwischen Alexandrinern und Palästinensern kontrovers gewesen, der für das Fest und zuerst eben bei den Alexandrinern allgemein gewordene Name des Fastens beweist aufs evidenteste, daß die konkretere Auffassung des biblischen Gebots allgemein bereits zu Philos Zeit — und Philo hat ihn nicht anders als dem Leben seiner Zeit entnommen — durchgedrungen, und ist das ein gewichtiges Zeugnis für das hohe Alter dieser halachischen Bestimmung.

In der beigefügten Begründung tritt wiederum das eigentümliche Bestreben unseres Religionsphilosophen hervor, griechische, speziell

stoische Philosophie in das Gesetz hineinzulegen, so zunächst darin, daß er das Fasten um seiner selbst willen Fest sein läßt, sodann daß er als Grund desselben die ἐγκράτεια, ein durch und durch stoisches Lebensprinzip, bezeichnet. Ist der Gedanke an sich auch richtig, daß, wer einmal gelernt, von Speise und Trank einen Tag den Sinn abzuziehen, daß es von entbehrlicheren Dingen für denselben nicht leicht etwas gebe, gegen das er nicht gleichgültig sein könnte, und ist auch der hohe sittliche Wert, der der Enthaltsamkeit ganz allgemein zukommt, auch vom Standpunkte des Judentums nicht zu bestreiten; aber daß bloße Enthaltsamkeit hier oder, wie er verallgemeinernd hinzufügt, durchgängig im mosaischen Gesetz Selbstzweck sei, ist mehr als zu bezweifeln. Für gewisse Richtungen im Talmudismus mag dies zutreffen, für den biblischen Standpunkt nicht. Die Speise-, die Keuschheitsgesetze der pentateuchischen Gesetzgebung, an die man zuerst da denken wird, sie haben, wie weise am Schlusse hinzugefügt wird, Lev. 11, 44. 15, 31 die ausgesprochene Tendenz, Leib und Seele des Menschen zu heiligen, den Menschen nicht in physischem wie moralischem Schmutz verkommen zu lassen. Das ist jedoch etwas anderes, als daß die absolute Herrschaft über Lust und Begierde ohne jede weitere Tendenz zum obersten Prinzip sittlichen Handelns, wie bei den Stoikern, gemacht wird. Das Gebot des Fastens für den י״כ tritt an der betreffenden Stelle im Gesetz auch nicht souverän auf, vielmeher in Konsequenz des voraufgehenden Gedankens, daß es Versöhnungstag ist. Den tiefern Zusammenhang von beiden zeigt uns übrigens Philo selbst und wird damit dem Geist des Judentums viel eher gerecht an der bereits angezogenen Parallelstelle, De Vita Mos. II § 4: an ihm, dem י״כ, ist es nicht gestattet, Speise oder Trank zu sich zu nehmen, damit mit »reinem Sinne und ohne jede Beeinträchtigung durch leibliche Vorgänge« das Fest gefeiert werde. Merkwürdiger Weise trifft der Unsrige auch da wieder mit Maimonides zusammen. Derselbe im More III. c. 43, nachdem er vom Zweck der Einsetzung des י״כ gesagt שהוא נותן דעת התשובה, fährt darauf also fort: ולזה נאסרה בו כל הנאה גשמית וכל טורח ותועלת הגוף, das ist daß zur Unterstützung von תשובה ועבודה גמורה, nicht aber um ihrer selbst willen, Enthaltung von Speise und Trank für den י״כ geboten sei. Auch ist es Philo nicht entgangen, daß die Gesetzgebung Moses' im Gegensatz zu der von den Stoikern gelehrten ἐγκράτεια nur für eine kurze Spanne Zeit, eben für einen Tag nur solche Enthaltsamkeit vom Menschen fordert, wie er dies am Schlusse des Kapitels bei Tischendorf c. XXXI. p. 65, näher ausführt, ein Moment, das auch die mittelalterliche

Popularphilosophie nicht unbeachtet gelassen, vgl. Menor. ha-Maor I, § 146. In einem freilich, das zum Versöhnungsgedanken gehört, zeigt sich die Überlegenheit talmudischer Geistesrichtung, wie sie Maimuni hat, gegen Philo und zwar darin, daß die Bedeutung תשובה bei letzterem viel tiefer erfaßt worden, wie man beispielsweise aus More III. Kapitel 36 entnimmt. Philo — und man nehme selbst Parallelen, wie sie die Schrift De Vita Mos. § 10 ed. Richter bietet — hat nicht entfernt ähnliches von einem Gedanken, wie er hier gelesen wird עם אמונת התשובה יתקן וישוב לטוב שבענינים ויותר שלם ממה שהיה קודם שיחטא, »daß mit dem Glauben an die wundertätige Wirkung der Reue, Buße und Besserung der also Bußfertige sittlich noch höher steigt, als er vor der Sünde gestanden«. Nicht, daß das Moment der μετάνοια bei Philo fehlte, er hat es hier De Sept., er spricht namentlich De Vict. a. a. O. ausführlicher davon, so wie er im Bilde von dieser Stimme des Gewissens sagt, daß sie den Menschen wieder genesen macht; man sieht leicht aber, daß von da noch ein weiter Abstand bis zur Tiefe jenes Gedankens, wie ihn Maimuni und seine talmudischen Vorbilder, etwa Resch Lakisch in dem Ausspruch Joma 86 b haben.

Was er dann von der Feier des Versöhnungstages sagt, rückt dieselbe völlig in das Licht einer Religionsentwickelung, wie sie das Judentum in seiner Zeit und bereits früher zu erfahren angefangen und wie sie noch heute andauert. Er sagt darüber wörtlich wie folgt: der Tag ist ganz der Gebetsverrichtung geweiht, indem die Menschen an ihm nur das eine tun, daß sie die flehentlichsten Bitten emporsenden, durch die sie die Gottheit zu versöhnen beflissen sind, Verzeihung erflehend für Verfehlungen, wissentliche und unvorsätzliche, und frohe Hoffnung fassend, nicht um des eigenen Verdienstes willen, sondern wegen der Gnadennatur desjenigen, der lieber Vergebung gewährt als daß er Strafe verhängt (De Sept. II 296 ff.). Nur an dieser einen Stelle ist's, daß er des Hauptmoments des Tages, der Versöhnung, gedenkt, ohne auch da darin mehr zu sehen, als Straferlaß, nicht aber den innersten Kern der Sache, auf den ihn die Schrift selbst hätte führen können, daß es eine Läuterung, eine Wiederherstellung des moralischen Menschen ist. Weiter aber sieht man: Nicht mit einer Silbe wird des so viel umfassenden, hochbedeutsamen Opferdienstes, wie er für diesen Tag für den Tempel zu Jerusalem vorgesehen worden, und wie er doch zu seiner Zeit noch bestanden haben muß, bei ihm Erwähnung getan. Es ist auch nicht die leiseste Erinnerung an den so feierlichen

Opferdienst des Tages da*). Er kennt nur Gebet und Fasten, er kennt keinen die Gemeinde im Heiligtume sühnenden Hohenpriester, er kennt nur eine betende Menge für diesen Tag, ganz wie wir. Der Dienst des Versöhnungstages hat für ihn den nationalen Charakter, der ihm ursprünglich angehaftet, verloren; er ist ihm nach dem ganzen Zug seiner Religionsphilosophie etwas Universelles geworden. Es scheint auch im Leben, bei den palästinensischen wie den alexandrinischen Gemeinden, speziell die Feier dieses Tages frühe über das Nationalheiligtum, über die Beschränkung auf Opferdienst und Tempelritual hinausgewachsen und in die zu allgemeinem Gebrauch bestimmten Proseuchen als Gebetsgottesdienst, von denen er uns überkommen, eingezogen zu sein. Auch ganz moderner Anschauung, die auch in der Schrift selbst begründet ist, entspricht es, wenn Philo darin das größte der Feste erblickt, was er hier, De Sept., besonders hervorhebt. Unerklärt bleibt nur, daß Philo nicht hier De Sept., sondern De Vict., wo recht eigentlich die Stelle dafür war, nachdem er die Aufzählung der offiziellen, dem Allgemeinen dienenden Opfer II. 239 M. Anfang gegeben, darunter auch der Opfer des י״כ gedacht, dazu ihre Ordnung wunderbar genannt, nach den damit erregten Erwartungen schon nach Darlegung des Sabbatopfers das Thema der κοιναὶ θυσίαι, wie er die offiziellen Opfer nennt, fallen läßt und bis zum Schluß des Buches nicht wieder aufnimmt. Ob gar vor τοσαῦτα περὶ τούτων διαλεχθείς ein Ausfall anzunehmen ist?**)

Das nächste und auch für Philo den Reigen der jährlichen Feste schließende Fest ist:

Ἑορτὴ Σκηνῶν das Hüttenfest.

»Es ist das letzte«, sagt er kurz zu Anfang des demselben gewidmeten Abschnittes (De Sept. II 197 M. Kapitel XXXI Tischendorf), »es fällt«, heißt es daselbst gleich darauf, »genau in die Zeit der Herbst- Tag- und Nachtgleiche«. Daß das wieder symbolische Bedeutung bei dem Unsrigen hat, genügt hier kurz anzudeuten. Seiner allgemeinen Bedeutung nach ist ihm das Fest von agrarischem Charakter, ein Dankfest Gott zu Ehren als dem die Saaten zur Reife

*) *Über den Opferdienst am Versöhnungstage und an allen anderen Festen spricht Philo in dem aus einer Florentiner Handschrift zuerst von P. Wendland veröffentlichten Abschnitt des Buches De Victimis (Neu entdeckte Fragmente Philos [Berlin 1891] p. 11 ff., in der Cohn-Wendlandschen Ausgabe vol. V, p. 45, 8 ff.*

**) *Vgl. die vorige Anmerkung. [M. Br.]*

Bringenden, hier dem Schriftwort, dem pentateuchischen Standpunkt viel eher gerecht werdend; nicht nur daß חג האסיף, der andere Name des Festes, den durchgängig der Exodus dafür hat, nichts anderes bedeuten kann, auch das Urgieren des Moments, daß das Hüttenfest zur Zeit der fröhlichsten Lese zu feiern ist, im Levit. und das Gebot von Lulab an derselben Stelle führt darauf. Schwerlich wird man Maimunis Erklärung More III, 43 a. Spl. glücklich finden, der auch darin ein geschichtliches Gedenken erblicken will, die Erinnerung an die überstandene Wüstenwanderung und die Gewinnung von fruchtbarem Land. Besonders bemerkenswert nach der allgemeinen Seite hin ist's, daß bereits Philo die Zusammenordnung von Passah, Schabuoth, Sukkoth zur Dreigruppe von Festen kennt, wie das palästinische שלש רגלים dies ist. De Vict. II 239 M. bei Gelegenheit der Opfer sagt er zusammenfassend von diesen αἱ δὲ τρισὶ καιροῖς ἑορτῶν. Er weiß auch, daß es Wallfahrtsfeste sind, De Monarchia II § 1 ed. Richter II 223 M. Die Stelle verdient wörtlich hergesetzt zu werden: »Zahlreich von zahlreichen Orten her kommen sie über Land und Meer, von allen Himmelsgegenden, zu jedem Feste nach dem Tempel, gleichsam einem Asyl, vor der Vielgeschäftigkeit, dem Getümmel des Lebens, Ruhe zu finden und befreit von Sorgen, womit man von früh auf bedrückt ist, wie aufatmend, einige Zeit in Wonne zu verbringen, und so mit angenehmer Hoffnung sich fröhlich erfüllend, halten sie eine gar wichtige Festmuße, zu der Ehre Gottes noch Freundschaftsbündnis mit dahin Unbekannten schließend«, in letzterem Gedanken abermals mit Maimuni, More III. c. 43 ויש מהם תועלה ג״כ בענין האהבה שצריך שתהיה בין בני אדם zusammentreffend. Wenn er dabei mit rhetorischer Fülle sich des Ausdrucks καθ' ἑκάστην ἑορτὴν bedient, so kann füglich doch nur eines der drei genannten Feste verstanden werden; jedenfalls hätten wir hier eine religionsgeschichtlich wichtige Quelle für die Tatsache, daß die Wallfahrtsfeste mit ihren Wallfahrten nach Jerusalem zur Zeit Philos noch in ungebrochener Kraft bestanden. Dann aber hat unser Fest doch auch für Philo geschichtliche Bedeutung, wie bekannt, als Erinnerung an das Wohnen in Hütten auf dem Zug durch die Wüste, was er einfach aus der Schrift herübernimmt. Religionsphilosophisch nicht ohne Interesse ist's, wie er sowohl als nachmals Maimuni das Gebot solcher Erinnerung ethisch begründet. »Es geziemt sich«, sagt er a. u. St., »im Reichtum der einstigen Armut, da man zu Ansehen gelangt ist, der Unbedeutendheit von ehedem, auf festem Lande der Stürme auf dem Meere, in der Stadt des Aufenthalts in der Wüste zu gedenken,

solches ist einmal Lust, denn nichts labt mehr, als im Glück des früheren Leids zu gedenken, dann aber ist das zur Gewöhnung an Dankbarkeit, an Gottesfurcht überhaupt«. Und Maimuni im More a. a. O. . . . . אמנם שיהיה האדם זוכר ימי הרעה בימי הטובה בעבור שירבה להודות להשם ושילמד מדת ענוה die Ähnlichkeit ist zu frappant, als daß sie nicht bemerkt werden sollte, fast bis auf die selben Sprachwendungen bei Maimuni wie bei Philo, ohne darum an Entlehnung denken zu müssen; der Gedanke liegt nahe genug, daß selbst geringere Denker als ein Maimonides darauf von selbst kommen. In der weiteren Begründung des Gebots vom Wohnen in Hütten während des Festes ist nun aber der Unsrige nicht sehr glücklich, am wenigsten tiefsinnig gewesen, wenn er der geschichtlichen Bedeutung die Bemerkung voranschickt, der Mensch werde gleichsam vom Gesetze geheißen, in das »behaglichere« Zelt wieder einzuziehen, da draußen auf dem Felde für ihn nichts weiter zu warten sei. Daß das keine Begründung eines Religionsgesetzes, sieht er nicht, es rächt sich da verflachender Rationalismus, dem Philo gelegentlich wieder verfällt, ein Rationalismus, der sich nicht entblödet, die trivialste, hausbackenste Diätetik des Leibes in das Gesetz hineinzutragen. Gerade in der Umkehrung der gewöhnlichen Lebensordnung, dem Vertauschen der festen Wohnung mit der schwanken Hütte ist, wie das die mittelalterliche jüdische Religionsphilosophie viel besser erkennt, vgl. Men. ha-Maor § 146, die Tendenz des Gesetzes zu erblicken, indem dadurch Gottvertrauen geweckt und befestigt werden soll. Von Symbolen des Festes kennt Philo nur das eine, das der סכה oder Festhütte; wiederum, auch bei diesem Feste, so reich es an Symbolen ist, bemerkt man, daß ihm anderes gegen das eine allerdings populärste, das der Festhütte, zurücktritt. Tiefes Schweigen beobachtet er über מצות ארבעה מינים; nicht nur, daß er uns damit völlig in Ungewißheit läßt, ob auch Leben oder Schule in Alexandrien den Festbrauch für sich abrogiert, er ignoriert auch, da er nichts weiter sein will als Interpret des Nomos, das ausdrücklich daselbst zu diesem Tage gegebene Gebot von ולקחתם לכם וגו׳, er hat kein Wort der Darlegung dafür, woraus doch so viel wird zu schließen sein, daß in keinem Falle dieses Gebot oder dieser Brauch in Alexandrien die Rolle gespielt wie in palästinensischen Kreisen, namentlich bei den späteren babylonisch-jüdischen Gemeinden, da andernfalls das Leben doch den Unsrigen gezwungen hätte, auf das diesbezügliche Gesetzeswort näher einzugehen. Aber auch in palästinensischen Kreisen scheint doch erst eine spätere, etwa die mischnische Zeit, mit der Liebe, dem Eifer dem

Gebot von Lulab angehangen zu haben, wie er uns in Talmud und Midrasch, in zahlreichen Anordnungen, Diskussionen, die den Gegenstand betreffen, mehr noch in den gelegentlichen, speziell da nicht spärlichen Berichten aus dem Leben entgegentritt. Bei den Dichtern der Synagoge, den mittelalterlichen Poitanim, sieht man dann weiter, wie dasselbe zum Lieblingstema geworden. Geradezu ein Kranz sinniger Dichtung hat sich da um die vier Pflanzenarten, die zu מצות לולב gehören, gelegt. Aber die biblische Zeit? Ob sie auch nur die Ausübung davon gekannt? Es ist doch bemerkenswert, daß das eine Mal, da aus biblischer Zeit etwas ausführlicher von der Feier des Hüttenfestes erzählt wird, bekanntlich Neh. 8, 13 ff., daselbst von künstlichen Auslegungsversuchen abgesehen, an denen es auch hier nicht gefehlt hat, doch von nichts weiter als von Bauen der Festhütte die Rede ist, und wenn daselbst Zutaten mitaufgezählt werden, in denen wir vielmehr Bestandteile, wie sie zu dem anderen Festgebrauch, dem von לולב gehören, erblicken, so hat eben eine ältere, die biblische Zeit, den Bericht ganz unbefangen genommen, grade die Festhütte daraus hergestellt, und scheint sie auch das biblische Gebot von ולקחתם לכם וגו׳ dahin und zu nichts weiter gezogen zu haben. Möglich ist's, daß auch Philo dasselbe so verstanden, und wir hätten eine Erklärung dann, daß er weiter nicht in unserem Kapitel darauf eingegangen.

Der achte Tag des Festes, für den Philo die Bezeichnung ἐξόδιον einfach der Septuaginta entnommen, bedeutet für ihn den Schluß aller Feste des Jahres, gleichviel ob die LXX den gleichen weiten Begriff mit diesem Namen verbunden oder nichts weiter als Schluß des Hüttenfestes gemeint hat, wobei Philo nach Art seiner Exegese auch hier nicht unterläßt, zu der Erhärtung seiner Ansicht die Zahlensymbolik mit ihrer Deutung, wie sie sie von der Achtzahl gibt, heranzuziehen. Die Übersetzung selbst ἐξόδιον für das hebräische עצרת, so sehr sie die ziemlich allgemein rezipierte, wie unser »Schlußfest« das besagt, entbehrt doch der etymologischen Begründung, sie scheint nichts weiter als die mutmaßlich angenommene Auffassung des hebräischen Wortes zu sein, zu der der Gedanke geführt, daß kein Fest im Jahre darauf folgt. Aber auch in palästinischen Kreisen ist man über ein bloßes Raten, Mutmaßen betreffs des so dunkeln hebräischen Namens für das Fest nicht hinausgekommen; die Deutungen des Sifre, des Talmud, wie Tr. Succa 55b, so erbaulich sie an sich sind, können doch nicht mehr als die Geltung agadischer, homilienartiger Schrifterklärung beanspruchen. Und selbst trotz der neuesten, im Namen exakter streng wissenschaftlicher Exegese ge-

gebenen Erklärung von עצרת als Festversammlung, wie bei Kautzsch zu lesen, bleibt, so lange man uns nicht erklären kann, aus welchem Grunde die Schrift an der einen Stelle מקרא קדש, bei K. gleichfalls als Festversammlung gedeutet, an der anderen עצרת dafür setzt, die Ermittlung des wahren Sinnes ein noch ungelöstes Problem der Bibelwissenschaft. Damit ist auch für Philo das Thema der eigentlichen Feste des Jahres erschöpft. Denn, was er weiter anhangsweise betrachtet, das sogenannte Korbfest, wie die Darbringung der Erstlinge nach Deut. XXVI, 2 genannt worden, ist nicht mehr eigentliches Fest; es fehlen, so feierlich die Darbringung ist, die sonstigen Attribute des Festes.

Das Fazit Philonischer Darlegung von Sabbat, Festen und dem damit zusammenhängenden Teil sonstiger Religionsgesetze zu ziehen, liegt uns, wie wir gesehen, bei ihm, speziell in der Schrift De Sept., der erste und jedenfalls beachtenswerte Versuch systematischer Behandlung des Gegenstandes vor; es ist die Subsumierung von Festen und allem Sabbatartigen unter das vierte, das Sabbatgebot, wie denn — es verdient dies einmal besonders behandelt zu werden — die sämtlichen Gebote des Dekalogs unserem Religionsphilosophen gleichsam nur Überschriften zu den darunter fallenden Einzelbestimmungen sind. Wie zur Entschuldigung für die besondere Ausdehnung, die diesem Kapitel gegeben, die mancherlei Abschweifungen, die gemacht worden, fügt er eben am Schluß unseres Buches hinzu: Ich habe hier zeigen wollen, daß sämtliche Feste des Jahres gleichsam nur Kinder der heiligen Siebenzahl sind und diese zu ihnen im Verhältnis der Mutter steht. Seitdem ist, wie bekannt, der Versuch zu systematisieren, bei Darlegung der mosaischen Gesetze, in palästinischen Kreisen viel gemacht worden, ein Anfang bekanntlich Midr. Bemidb. r. c. 13 אלו עשרת הדברות שתרי״ג מצות כלולות בהן, wenn nicht von älteren Versuchen hierher auch bei Talmud Macc. 24 die ganze Reihe von Aussprüchen, die mit בא דוד והעמידן על אחת עשרה beginnt, und selbst der bekannte Ausspruch Hillels, Tr. Sabb. 31b זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא hierher zu ziehen ist, bis hinab auf die Religionslehrbücher unserer Zeit, in denen man zum Teil dasselbe Bestreben bemerkt. Daß alle diese Versuche, abgesehen von Ähnlichkeit innerer Verwandtschaft, wie zwischen Sabbat und Sabbatjahr, im Übrigen bei weit auseinander liegenden Grundbegriffen, wie zwischen Sabbat und den einzelnen Festen, doch etwas Gezwungenes behalten müssen, mag hier nur angedeutet werden. Für Philo freilich, auf das Obige zurückzukommen, ist die Gewißheit des Zusammenhanges mit der bei den Festen samt und sonders wie beim Sabbat allerdings

eine gewisse Rolle spielenden Siebenzahl gegeben, mag man nun ihre Bedeutung da als Nachbildung von kosmischen Vorgängen wie bei Maimuni oder wie immer auffassen. Bei Philo nun wird man, wie nach zahlreichen Ausführungen desselben über Heiligkeit der Siebenzahl und die fast hypostasierte Bedeutung, die nach ihm solchen Zahlen zukommt, es nicht anderes sein kann, geneigt sein, einfach mystische Bedeutung der Ἑβδομάς anzunehmen, nach der ihm alles Hierhergehörige darunter fällt. Allein Parallelstellen, wie De Decal. § 30 ed. Richter, II 206 M. zeigen, daß ihm daneben doch die Zahl und auch die Siebenzahl einfach Einteilungsgrund ist. Es ist das eben ein Grundzug, der durch die Philonische Exegese und Religionsphilosophie geht: neben Mystischem rationelle, nüchterne Auffassung, zum Teil tiefsinnige Gedankenwelt.

Die religions- und kulturgeschichtliche Stellung Philos.

(Aus den »Theologischen Studien und Kritiken«, Jahrgang 1904, S. 380 ff.)

E. Zeller, der aufs eingehendste in seiner Geschichte der griechischen Philosophie das Verhältnis Philos zu seinen Vorgängern wie seinen Nachfolgern in der Philosophie der Griechen, soweit es das spekulative Denken angeht, untersucht und dargestellt hat, läßt speziell die in der Überschrift angedeutete Frage nach der religions- und kulturgeschichtlichen Stellung desselben offen, als, wie er ausdrücklich bemerkt, nicht mehr in den Rahmen einer Geschichte der Philosophie fallend. Die Theologie dagegen wird sich dieser Frage zu bemächtigen haben; für sie ist es von besonderem Interesse, die Beziehungen Philos wie zu der älteren, der biblischen Theologie, so zu den gleichzeitigen Kultur- und Religionsfaktoren, dem Rabbinentum auf der einen, dem Christentum auf der anderen Seite, bis auf die Einflüsse desselben auf spätere Entwicklungsphasen sei es der christlichen oder jüdischen Theologie zu verfolgen. Der literarischen Zeugen für eine von religiösen Fragen so tief bewegte Zeit, wie es die Philos gewesen, sind nicht so viele, daß sich die Religions- und Kulturgeschichte an den bisher bekannt gewordenen, nicht gerade zahlreichen Tatsachen aus Philo könnte genügen lassen, daß sie nicht vielmehr auf andere Fragen noch ein so reiches Schrifttum wie das Philos abhören sollte. Zur Zeit harren ihrer wissenschaftlichen Lösung Philofragen wie die: was ist aus Philo für die geschichtliche Entwicklung der Halacha zu lernen? was etwas ganz anderes ist, als was bisher geleistet worden, bloß fleißiges Zusammentragen und Gegenüberstellen von »Philo und Halacha«; ferner: welches ist Philos Verhältnis zur Lehre des Christentums, und nicht bloß zum dogmatischen Teil desselben? Nach dieser Seite ist beispielsweise die Beinflussung des Johannesevangeliums durch Philos Lehre vom Logos allgemein eingestanden, nur daß C. Siegfried Philo von Alexandrien S. 314 (am Schluß der Aus-

führung über den Jakobusbrief) bemerkt, daß man nicht wisse, auf welchem Wege die alexandrinische Weisheit dem heiligen Schriftsteller zugekommen sei. Es gilt heute Philos Verhältnis auch zu den ethischen Ideen des Christentums, insbesondere der Lehre von der geistigen Weltreligion, dem Universalismus der Religion klarzulegen, einer Lehre, für die die Priorität von christlicher Seite bekanntlich dem Judentume fort und fort abgesprochen wird. Beginnt doch C. Siegfried, ein so gründlicher Kenner Philos, sein Buch über denselben mit der hergebrachten These: »Die Religion Israels hat es nicht vermocht, sich zur Weltreligion zu erheben, sie ist am Volkstum haften geblieben«, trotzdem es durch die grundlegenden Arbeiten eines Gfrörer (»Philo und die alexandrinische Theosophie«), Dähne (»Geschichtliche Darstellung der alexandrinisch- jüdischen Religions- Philosophie«) u. a. aller Welt hat klar werden müssen, und auch C. Siegfried selber gelegentlich davon spricht, daß aller Partikularismus, mit dem das Judentum hat anfangen müssen, der jüdisch-alexandrinischen Schule fremd ist, daß die Schranken des Nationalen überall bei ihr durchbrochen werden, will man schon von der Weltreligion, wie die Propheten sie ihrer Zeit verkündet, nicht gelten lassen, daß sie die anfängliche Verquickung von Religion und Nationalität aufgegeben hat. Oder will man Philo »als Träger solcher Entwickelung der jüdischen Theologie und aller Theologie nicht gelten lassen«? Z. Frankel freilich, der vornehmlich in seinem »Über den Einfluß usw.« des öfteren Seitenblicke auf Philo, seine Schriften, seine Lehre wirft, hat vom Standpunkt des Talmudisten, den hier einzunehmen eine Einseitigkeit bleibt, für das Abstreifen des Partikularismus, das Zurücktreten des nationalen Gedankens in der jüdisch-alexandrinischen Schule nur wegwerfendes Urteil, wogegen H. Graetz vom liberaleren, weiter blickenden Standpunkt des Historikers es wohl anerkennt, daß gerade in alexandrinischer Gestalt das Judentum das gebildete, verfeinerte Heidentum, wie er es »Geschichte der Juden« III², S. 302 nennt, überwunden habe. Endlich kommt auch von christlicher Seite, einem A. Harnack, das Zugeständnis: »Es war« — er spricht offenbar von jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie — »eine Entschränkung der jüdischen Religion durch das Mittel philosophischer Deutung im Gange, die sie der Höhe einer geistigen Weltreligion zuführte« (in den Vorlesungen »über das Wesen des Christentums«). Aber was weiß man im einzelnen heute noch mehr davon, als daß der Gottesbegriff der Alexandriner, entsprechend dem universellen Zug aller geistigen und wissenschaftlichen Bildung in Alexandrien, ein

universalistischer, fast nur zu sehr ins Unendliche sich verlierender, daß die Psychologie und Ethik der jüdischen Alexandriner die weltbürgerliche, in den Philosophenschulen der Griechen gelehrte gewesen, die im Judentum, speziell im Mosaismus, wiederzufinden, die Exegese Philos so unendlich sich abmüht? Diesem allein sind die Arbeiten von Gfrörer, Dähne, C. Siegfried gewidmet. Aber von der Art, wie sich jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie mit dem Gesetzesjudentum auseinandergesetzt, der Art, wie Philo das Gesetz Moses', den νόμος — wie er es nennt — erklärt — denn er ist durchaus nicht bloß Allegoriker — kurz von dem Gesamtinhalt der besonders in Bd. II der Philoausgabe von Mangey zusammengestellten philonischen Schriften weiß man bis zum heutigen Tage noch herzlich wenig, und doch tritt gerade hier erst die ganze universalistische Richtung der jüdisch-alexandrinischen Schule hervor. Die Sache hat ihre Erklärung. Die christliche Theologie als Erbin der jüdisch-alexandrinischen Philosophie nach Professor E. Schürers treffendem Ausdruck (»Geschichte des jüdischen Volkes usw.« S. 832) hatte an Philo zunächst nur ein dogmatisches Interesse, und ihr mußten Schriften Philos, die wie die allegorischen eine gewisse Berührung mit Dogmatik und Ethik des Christentums aufweisen, näher stehen; alles andere bei Philo, wie eben das Gesetzliche im Judentum selber, mochte sie auch bei ihm als Interpreten desselben unbeachtet liegen lassen, als ihr minderwertig erscheinend. Heute, da die erstgedachten Philofragen, wie eben seine allegorischen Deutungen, sein Verhältnis zur Dogmatik des Christentums, erledigt sind, fast nur zu oft in Behandlung genommen worden, gilt's die übrige Gedankenwelt Philos zu erschließen und das auch für christlich-theologische Kreise, besonders seitdem auch da ein gewisses Interesse für die Halacha des Judentums erwacht ist. Es ist ferner des näheren Philos Verhältnis zu seiner Zeit, zum philosophisch gebildeten Heidentum, zum rabbinischen Judentum wie dem gerade in seinen Tagen sich ins Leben ringenden Christentum zu bestimmen, nach der kulturgeschichtlichen wie der religionsgechichtlichen Seite hin, ein Problem, das auch durch das längere Kapitel »Geschichtliche Einflüsse Philos« in C. Siegfrieds »Philo von Alexandrien« noch keineswegs erschöpfend gelöst worden, einfach weil er wohl einiges Haggadische, das Halachische bei Philo aber fast gar nicht hineingezogen. E. Schürer hat die Frage auch nur gestreift, wenn er zur Lehre Philos § 34 seines Buches; «Geschichte des jüdischen Volkes usw.« Bd. II Anm. 124 davon sagt: »Das mosaische Gesetz ist ihm (d. i. Philo) das vollkommenste, ge-

rechteste, vernünftigste, seine sittlichen Forderungen überall die reinsten, seine sozialen Ordnungen die humansten, seine religiösen Zeremonien die der göttlichen Vernunft gemäßesten«; und am Schluß: »das Judentum ist ihm deshalb die beste Religion, weil es kosmopolitisch ist«. Aber welche Wandlungen das Gesetz Moses' — der νόμος — im einzelnen, in Auffassung und Anwendung, im Schoße der jüdisch-alexandrinischen Schule durchgemacht, bis es kosmopolitische Religionsform geworden, darüber erfahren wir auch bei Schürer nichts, es lag auch völlig außerhalb der Grenzen seiner Aufgabe. Da bedarf es der Einzeluntersuchung, der Darlegung von Religionsgesetz zu Religionsgesetz, die im folgenden, wenigstens in den Hauptzügen, gegeben werden soll.

Beginnen wir mit dem, was bis auf diesen Tag aktuelle Bedeutung hat, d. i. mit Sabbat und Festen. Da ist es für den Kulturhistoriker sowohl wie für den Theologen interessant zu sehen, wie die Sabbatidee bei Philo in ein neues Entwicklungsstadium tritt, wie hier aufs schärfste der Gegensatz zwischen Talmudismus oder palästinisch-babylonischer Religionsanschauung und jüdisch - alexandrinischer Religionsphilosophie sich ausprägt. Philo selbst gewährt speziell dem Sabbatthema einen etwas breiteren Raum in seinen Gesetzeserörterungen, was auch den Bearbeiter Philos zwingt, etwas länger dabei zu verweilen. Im Talmudismus nun gilt der Sabbat für eine theokratische Einrichtung; es ist gleichsam Tatausdruck für das Abhängigkeitsverhältnis des Menschen von Gott, ist nach den besonderen Beziehungen Israels das Band zwischen Gott und Israel. Da ist schon Selbstzweck, sich des Rechtes auf Bearbeitung der Dinge der Welt für die Sabbatzeit zu begeben. Seine Notwendigkeit ergibt sich aus der Natur des Menschen; dieselbe kann des Symbols für den religiösen Gedanken nicht entbehren. »Nichts Eindringlicheres«, lehrt Maimuni More II, Kapitel 31 in dieser Beziehung, »Wirksameres für Einprägung von Religionswahrheiten gibt's als Tatausdruck, ohne solchen schwebt der religiöse Gedanke gleichsam in der Luft.« Speziell durch die Sabbatruhe soll die Lehre von der Erschaffung der Welt und dem Dasein Gottes als der notwendigen Voraussetzung jener dem religiösen Bewußtsein eingeprägt werden, Maimuni ebend. Der prägnanteste Ausdruck im Gesetz dafür ist Exod. 31, 12 ff. Den daselbst zugleich ausgesprochenen Gedanken der Sabbatstrenge hat der Talmudismus bis in die letzten Konsequenzen verfolgt; man sieht das an der weit ausgesponnenen Kasuistik des Talmuds betreffend den Sabbat. Es ist nur folgerichtig, wenn nach mosaisch-talmudischem Recht auf Übertretung des Sabbatgesetzes, bezw. Sabbatschändung

die schwerste Strafe gesetzt ist, die dieses Recht kennt; denn nach demselben ist die Übertretung des Sabbatgesetzes geradezu crimen laesae majestatis in bezug auf Gott, wie umgekehrt die bloße Sabbatruhe schon religiöses Verdienst ist. Am prägnantesten wohl ist das zum Ausdruck gebracht in dem auf talmudischer Anschauung fußenden Gebetritual für den Sabbat, in Ausdrücken wie מנוחת אהבה ונדבה u. dgl. m. Anders Philo. Ausgehend von dem Grundgedanken, der sich bei ihm durch die gesamte Darlegung der mosaischen Gesetzgebung zieht, daß das mosaische Gesetz von Anfang bis Ende ein System der Sozialethik sei, wofür die Belegstelle De Sept. II 289 M., erblickt er speziell im Sabbat eine soziale Institution par excellence. Er ist ihm göttliche, aber nicht theokratische Einrichtung. Er ist ihm bestimmt, die Klassenunterschiede von Herrschenden und Dienenden, Besitzenden und Besitzlosen so viel als möglich unter realen Verhältnissen auszugleichen oder doch zu mildern, das Los der sozialen Schwachen, ja selbst des für den Dienst des Menschen geschaffenen Lasttieres auf dem Felde zu erleichtern. Aber auch für den Einzelnen bedeutet ihm Sabbat soziale Förderung, er ist ihm Grundlage der Volkshygiene, zur Erhaltung des Gleichgewichtes von ständigem Kräfteverbrauch und Kräfteersatz bestimmt, damit aber auch die Möglichkeit, und unter den realen Verhältnissen fast die einzige Möglichkeit gewährend, neben der den materiellen Interessen dienenden Berufstätigkeit auch geistiges Leben zu pflegen, den Menschen nicht ganz im Materiellen aufgehen zu lassen, kurz, der Sabbat ist ihm Kulturfaktor von besonderem Wert. In letzterer Beziehung sagt er vom Sabbat De Sept. II 281 sq. (bei Tischendorf in Philonea p. 22 sqq.): »Passend darf der Sabbat der Geburtstag der Welt genannt werden, indem an ihm das Werk des Schöpfers, des Vaters vollendet, in lauter vollendeten Teilen, in die Erscheinung getreten« (ich lese mit cod. Laurent., den Tischendorf an der Stelle verwirft, gegen edd. ἀνεφάνη statt ἀναφανέν, indem καθ' ἣν mit darauf folgendem ἐν αὐτῇ in einem und demselben Satze, wie edd., auch Tischendorf, haben, einfach sprachwidrig ist). Es ist geboten, an ihm (mit προστέτακται, etwa ein δὲ beisetzend, möchte ich ganz wie der Laurent. einen zweiten Satz beginnen lassen) sich aller Werktätigkeit zu enthalten. Nicht als ob das Gesetz eitlen Müßiggang hätte einführen wollen, will doch dasselbe umgekehrt an Ertragung von Mühsal und Drangsal gewöhnen. Für Müßiggänger hat es keinen Platz, heißt es ausdrücklich in ihm, sechs Tage solle man arbeiten. Nur dazu ist's, daß dem Körper Ruhe, Erholung von den täglichen Mühen zuteil würde und dadurch seine Kräfte zu den ge-

wohnten Arbeiten erneuert würden. Statt körperlicher Arbeit aber gestattet das Gesetz an Sabbaten bessere Beschäftigung, und zwar mit den Lehren, den Theorien der Tugend, es treibt geradezu zum Studium der Philosophie an, welche der Seele und ganz besonders der führenden Vernunft zu nützen hat. Es folgt dann der übrigens ziemlich bekannte Passus von religionsgeschichtlicher Bedeutung: »Geöffnet stehen an den Sabbaten zahlreiche Schulen, in jeder Stadt, Schulen der Einsicht, der Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit. Da sitzen die einen, geordnet, still, das Ohr gespitzt, in gespanntester Aufmerksamkeit, durstig zu hören; von der anderen Seite erhebt sich einer der Weisen und lehrt, was gut und nützlich ist, wodurch das Leben den Fortgang zum Besseren nimmt.« Philo spricht an zahlreichen Stellen von diesen sabbatlichen Lehrversammlungen, wie De Vita Mos. III § 27 Richter (II 168 M.), Quod. o. prob. liber II 458 M., Fragm. bei Euseb. Praep. Ev. liber VIII, Cap. VII. Von Interesse ist dabei die Frage, was Gegenstand dieser Sabbatvorträge gewesen. Nach der ganzen Richtung der jüdisch-alexandrinischen Schule ist anzunehmen, daß es Philosophie und zwar Ethik gewesen. Dafür sprechen auch sämtliche Stellen bis auf die genannten Fragmente. Dortselbst heißt es: »Von den Priestern oder auch den Ältesten einer verliest die heiligen Gesetze, erklärt sie einzelweis bis zum späten Abend, worauf sie (d. i. die Zuhörer) sich entfernen, bereichert an Kenntnis der Gesetze, gefördert in dem, was zur Übung der Frömmigkeit gehört.«

Das ist auffallend, da sonst nirgends, außer in diesen Fragmenten, für die auch nur Eusebius der Gewährsmann ist, von eigentlichem Gesetzesstudium auf diesen Lehrversammlungen vor einem so gemischten Zuhörerkreise die Rede ist, man müßte denn annehmen, daß es innerhalb dieser Schule zwei Richtungen gab und neben den Allegoristen, die sich herzlich wenig um eigentliche Halacha im Judentume kümmerten, eine zweite Richtung, nennen wir sie kurzweg die der Halachisten, nebenher ging, die das Gesetz in seinem eigentlichen Verstande zum Gegenstande der Sabbatbelehrung machte. Eine eigene alexandrinische Halacha hat es in der Tat gegeben, wie schon Frankel »Über den Einfluß« § 26 andeutet. Übergehend zu der eigentlich sozialen Bedeutung des Sabbats sagt Philo von ihr De Sept. a. a. O. (was ich im Auszuge mitteile): »Nicht bloß den Freien ist's geboten, sich der Geschäfte am Sabbate zu enthalten, das Gesetz gibt auch den Unfreien, Dienern und Dienerinnen einen Ferienstand für diesen Tag, womit beiden Teilen eine treffliche Lehre gegeben wird: den Herren, daß sie sich gewöhnen, selbst zu arbeiten,

und nicht zu warten auf Dienstleistung des Gesindes, da bei dem Wechsel der Dinge leicht Not auch über sie kommt, daß sie dann nicht ungewohnt der Arbeit sind; den Dienenden aber, daß sie nicht die Hoffnung auf bessere Zeiten aufgeben, sondern bei Wohlverhalten und Treue gegen den Herrn die gänzliche Freilassung erwarten. Weiter gewährt das Gesetz Ruhe auch den Tieren für den Sabbattag, ihnen, die zum Dienst des Menschen geschaffen sind; selbst der Stier, für das Notwendigste im Leben geschaffen, wie bei Aussaat und Reinigung der Frucht verwendet zu werden, selbst dieser wird am Sabbat ausgespannt, gleichsam mitzufeiern den Geburtstag der Welt. So geht durch alles«, schließt unser Freund den Passus, »die Heiligkeit desselben.« Gewiß sind Keime solcher Auffassung des Sabbats bereits in dem biblischen Schrifttum da, wie Deut. 5, 14. Es ist namentlich der für Fortentwicketung des religiösen Gedankens so fruchtbar gewordene Deuterojesaja, der den Gedanken vom Sabbat als Lust, als ehrenwertem Gast aufgegriffen und ihm in dem auch sonst programmatischen Kapitel 58 des gleichnamigen Buches Ausdruck verliehen. Es kennt ferner die biblische Zeit bereits den Brauch, an Sabbaten und Neumondstagen sich Belehrung zu holen bei Propheten, 2. Kön. 4, 23. Doch abgesehen davon, daß das alles nur schwach hingeworfene Striche sind, ohne alles System, das man überhaupt bei der alten Zeit nicht zu suchen hat, es schwankt auch die Auffassung. Da ist es denn Philo gewesen, der als der glückliche Fortsetzer der Theologie der Propheten, wie Prof. C. Siegfried sein Verhältnis zu der alten Zeit bestimmt, klar und bestimmt zum ersten Male die Theorie von der *sozialen Institution des Sabbats aufgestellt* hat, *mit Abstreifung des Nationalen und alles Partikularistischen ihr weltumfassende Bedeutung gebend*, indem er an den Segnungen eines Ruhetages des Herrn nicht mehr bloß das einzelne Land, das einzelne Volk, vielmehr die Heidenwelt so gut wie das Volk der Offenbarung teilhaben läßt, wie aus der bekannten Stelle De Vita Mos. II 137 M. (De Vita Mos. II § 4 ed. Richter) zu ersehen ist.

Bei Erklärung der *Feste*, Aufweisung der ihnen zugrunde liegenden Ideen, läßt Philo wiederum das Partikularistische wie alle national-theokratischen Motive gegen eine universelle Bedeutung derselben zurücktreten, oder vielmehr er weiß noch nichts von einer Zurückführung auf national-theokratische Motive, wie sie Spätere, die Lehrer in babylonisch-palästinischen Kreisen, auf Grund von Andeutungen in der heiligen Schrift bei dem einen und anderen Feste unternommen haben. Wo solche Beziehung zur Nationalge-

schichte des Volkes gegeben, im νόμος, läßt er sie, da sie doch einmal nicht zu ignorieren war, auch nicht gänzlich fallen, hilft sich aber mit einer Doppelerklärung, wofür die stehende Formel bei ihm ist: διττὸς δὲ περὶ αὐτῆς (ἑορτῆς) λόγος, ὁ μὲν ἴδιος τοῦ ἔθνους, ὁ δὲ κοινὸς πάντων ἀνθρώπων. Das Nationale erscheint dann in der Darlegung der Feste kurz abgetan, desto länger und mit sichtbarem Behagen verweilt er bei der allgemeinen Bedeutung, sei es, daß er sie in der Schrift vorfindet, oder, was zumeist bei ihm der Fall ist, daß er sie sich erst konstruiert. So ist ihm das Passah wesentlich eine Feier des von der Gottheit wiedergeschenkten Frühlings der Natur, ein Abbild jenes Frühlings, mit dem einst die Welt angefangen bei ihrer Erschaffung; das Passah selber, ein Opferfest mit seinem Passahlamm, bei dem die nationale Erinnerung an den Auszug aus Ägypten nicht abzuweisen ist, hat ihm daneben doch allegorischen Sinn, ist ihm das Symbol des Übergangs, der Loslösung von der Sinnlichkeit. Das Wochenfest feiert ihm die Ernte der besten Getreideart, das Herbstfest oder Laubhüttenfest die Beendigung der Obst- und Weinlese, es feiert ihm weiter das Ausruhen, die Ausspannung von den Strapazen der Feldarbeit, wofür er, merkwürdig genug, das Symbol in dem für das Fest gebotenen Wohnen in Hütten findet. Selbst der Neumondsfeier im siebenten Monat mit ihrem Gedächtnisblasen, scheinbar so fern dem Kreise der Naturfeste, weiß er dennoch eine agrarische Seite abzugewinnen: er findet, künstlich genug wie die Deutung ist, daß das Gedächtnisblasen Symbol der Aufhebung alles Aufruhrs in der Natur, Symbol des Naturfriedens ist. Kann man wohl nicht sagen, daß solche Auffassung auch der Geschichtsfeste als Naturfeste einen Fortschritt bedeutet (von religionsgeschichtlichem Standpunkte gesehen erscheint sie vielmehr wie ein Herabdrücken der Feste auf niedrigeres Niveau, gleichviel ob solche ihnen gegebene Bedeutung ursprünglich ihnen anhaftet oder erst untergelegt wird) —: eines aber — und darauf kommt es allein hier an — beweist es, daß durch Philo auch bei den Festen die ursprünglich bestandene Verquickung von Religion und Nationalität im Judentum aufgelöst, aufgehoben wird.

In der Darlegung der sozialen Ordnungen der mosaischen Gesetzgebung ist Philo besonders ausführlich, er ist so recht hier in seinem Element. Es kommt ihm die hervorragend universelle Bedeutung, die denselben eignet, gelegen, den universalistischen Zug der mosaischen Gesetzgebung an denselben darzutun. Bei diesen hatte er nicht einmal Interpretationskünste nötig, überall das allgemein Menschliche in ihnen aufzuweisen. Die rein ethischen Motive, wie

der Schutz des Schwachen, das Gebot der Menschlichkeit in Behandlung des Leibeigenen, Dienenden, die geforderte Hochherzigkeit, die selbst auf Rechte zugunsten des Nebenmenschen verzichtet, das alles leuchtet von selbst hervor, so in dem Gesetz vom Sabbat- und Jobeljahr, wie in dem vom Schuldenerlaß im siebenten Jahr oder dem von der Freilassung des Sklaven nach sechsjähriger Dienstzeit und namentlich dem des Zinsverbotes, des Wucherns. Was Philo dabei getan, ist, daß er das alles nur in helleres Licht rückt, anderes, das nicht so oben auf lag, wie die Reziprozität der Verpflichtung zur Humanität vom Einen zum Anderen, wie vom Armen zum Reichen, das Ineinandergreifen der gegenseitigen Interessen vom Einen zum Anderen erst aufdeckt. Sein besonderes Verdienst aber besteht darin, daß er gleichsam die Seele vom Körper des Gesetzes, dem Materiellen desselben, losgelöst, dadurch erst den sittlichen Motiven, die das Ewige, das Bleibende in dem Konkreten des für seine Zeit gegebenen Gesetzes bilden, ein eigenes Leben gesichert hat. Daß die Lebensverhältnisse sich anderwärts genau so wiederholten, wie im israelitischen Staate, das, sagt sich Philo, müsse nicht sein, aber, daß die gleichen sittlichen Prinzipien auch anderwärts wirksam zu sein hätten, verstand sich für ihn von selbst.

Wie sehr seine ganze Darlegung, die speziell diesem Teil des Nomos gewidmet ist, vom Gesichtspunkt des rein Humanen diktiert ist, erkennt man unter anderem an seinen Ausführungen betreffend das Gesetz vom Brachjahr De Sept. II 286 M. (Philonea ed. Tischendorf XIII). Hier sieht er völlig vom national-theokratischen Gesichtspunkt ab, so sehr das auch fast geboten erscheint nach dem Wortlaut des Gesetzes, insbesondere dem Eingange daselbst, »Sabbat dem Herrn» Levit. 25, 2; er gibt viererlei Begründung für dasselbe, sie alle aus der Sphäre des Ethischen; von einer Begründung im theokratischen Sinn ist keine Spur.

Ist noch etwas von Partikularismus, von nationaler Schranke in dieser sozialen Gesetzgebung, so erklärt er das einerseits aus der gebotenen Rücksicht auf gegebene reale Verhältnisse, für die zunächst ein jedes und auch das mosaische Gesetz gegeben worden, indem der Gesetzgeber gezwungen sei, gewisse Konzessionen an die Anschauungen seiner Zeit zu machen; andererseits rechnet er darauf, daß in der bürgerlichen Gesellschaft immer noch ein Plus von ethischer Gesinnung vorhanden sei, die von Unterscheidung zwischen Volksgenossen und Fremden nichts wissen, beiden vielmehr die gleiche Vergünstigung zukommen lassen wolle. »Der Idealstaat«, sagt er in dieser Beziehung daselbst II 284 M., Philonea ed. Tischendorf

c. XI, »baut sich auf Tugenden auf und Gesetzen, die rein das Gute und Schöne (bei der menschlichen Gesellschaft) einführen.« So nämlich möchte ich die Stelle, die nach dem cod. Laurent. συνόλως γὰρ ἐν ἀρεταῖς ἡ πολιτεία zu lesen, erklären. Wie Tischendorf mit Recht hervorhebt, sind, so die Stelle gelesen, all die textkritischen Schwierigkeiten gehoben, die die Herausgeber und noch einen Mangey zur Verzweiflung gebracht. Indem Philo solchergestalt überall das Universalistische in mosaischer Gesetzgebung bei seinen Darlegungen aufweist, teilweise sogar selbständig vorhandene Keime eines solchen Universalismus fortbildet, darf man wohl sagen: φιλανθρωπία, wie es Philo mit diesem Namen einführt, d. h. das *Prinzip der Nächstenliebe* als oberstes Prinzip sittlichen Handelns in seiner *allgemeinen, keinen Unterschied der Geburt, des Volkes, der Abstammung kennenden Geltung*, als die Fortbildung des sozialen Gedankens im Mosaismus, im Judentum, ist *recht eigentlich durch Philo erst in die Welt gesetzt worden*. Das Mittel der Bearbeitung der mosaischen Gesetzgebung, speziell des sozialen Gedankens derselben, in griechischer Sprache als der Weltsprache der Zeit, war der beste Weg, ihr auch weite Verbreitung in der griechisch-römischen Heidenwelt zu verschaffen.

Hatte Philo damit schon seiner Zeit, gewiß zu nicht geringer Überraschung, verraten, was das Judentum, speziell das Gesetz Moses', an geistigem Ferment in den Kulturprozeß der Menschheit hineinzugeben vermöge, so mußte er sich weiter die Frage vorlegen, was, abgesehen davon, der Nation, aus der er hervorgegangen, dem Glauben, dem er angehörte, gewissermaßen moralische Existenzberechtigung im Kreise der Völker verschaffte, mit anderen Worten, worin die Betätigung geschichtlicher Mission seines Stammes liege, was die jüdische Nation dermalen schon zum Besten der Menschheit tue. Die Sache ist von diesem Gesichtspunkte aus noch gar nicht betrachtet worden. Gfrörer, der die Frage kennt, hat sie wie eine rein philosophische, nicht aber durch das Leben gegebene, behandelt. Danach hätte Philo die Frage nach einer Mission seines Volkes nur zur Rechtfertigung vor sich selbst aufgeworfen, da er bei aller Universalität des Denkens doch an der hergebrachten, so schmeichelhaften Vorstellung der Seinen von gewisser Bevorzugung Israels vor Gott festgehalten hätte, was einen Widerspruch in sich bedeutete, der zu lösen gewesen wäre. Gfrörer a. a. O. I, 488 ff. Daß aber in Wahrheit kein Widerspruch besteht, hat bereits Dähne in seiner »Geschichtlichen Darstellung der Religionsphilosophie Philos« überzeugend dargetan, indem er scharfsinnig entgegenhält, es sei zu

unterscheiden zwischen willkürlicher Bevorzugung und geschichtlicher Notwendigkeit, letzteres aber sei die Erwählung des Samens Abrahams gewesen. Noch plausibler, soweit es Philos Auffassung betrifft, E. Schürer, »Geschichte usw.« II, § 34 Anm. 124, wonach Philo überhaupt nicht »von dem Israel nach dem Fleische, sondern allen, die sich bekehren vom Götzendienst zu dem allein wahren Gott«, rede. Dem habe ich selbst etwa noch das hinzuzufügen: sein Israel ist Idealisrael, es sind die σπουδαῖοι, die ἑπόμενοι τῷ θεῷ und was dergleichen mehr Benennungen dafür bei ihm sind, wie das besonders in der Schrift De Praem. et Poen. hervortritt, was nicht weit entfernt ist von dem Typus nicht der Volksgemeinschaft, sondern der geistigen Vereinigung der Frommen auf Erden überhaupt. Es macht doch einen wesentlichen Unterschied bei Philo gegen die hergebrachte unvermittelte Vorstellung von Israels Bevorzugung, daß nirgends bei ihm — soweit ich sehe — von einem eigentlichen Bundesverhältnis zwischen Gott und Israel die Rede ist und etwa daraus sich ergebender Bevorzugung im Materiellen. Denn daß Gott sich der jüdischen Nation wie einer Verwaisten, Verlassenen annimmt, worauf hingewiesen wird, De Creat. Princ. II 366 M., ist höchstens ausgleichende Gerechtigkeit, nicht Bevorzugung. Da bedurfte es nicht erst einer Rechtfertigung vor dem eigenen Verstande, wohl aber war es eine Zeitfrage, wenn nach der geschichtlichen Mission des jüdischen Volkes gefragt wurde. Philo nimmt ausdrücklich Bezug auf solche Stimmen der Zeit, wie De Sept. ed. Tischendorf p. 53, Z. 13. Nirgends wohl in der alten Welt haben so viele Weltanschauungen nebeneinander bestanden, wie in Alexandrien; was war natürlicher, als daß die Gegensätze auch in kulturgeschichtlichen Fragen, was die eine Nation der anderen auf geistigem und ethischem Gebiete genützt oder auch geschadet habe, aufeinander platzten? Die literarischen Fehden, die es in Alexandrien gab, sind bekannt genug. Philo ist kein müßiger Zuschauer derselben gewesen, wie wir wissen; da war es denn von aktuellem Interesse, urbi et orbi zu beweisen, daß und was die jüdische Nation der Welt nütze, und er fand den Schlüssel dazu im Opferwesen, speziell dem Opferdienst im Nationalheiligtum zu Jerusalem. Es war ihm Herzenssache, bereitete ihm besondere Genugtuung, darauf hinweisen zu können, daß Israel seine Opfer, seine Gebete, also das Beste, was es habe, gar nicht für sich allein, sondern vielmehr für das ganze Menschengeschlecht verrichte. Man findet die Stellen gesammelt bei Gfrörer a. a. O., wozu noch als Hauptstelle der erst neuerdings durch Tischendorf aus dem

Laurent. eruierte längere Passus in De Sept. (bei Tischendorf Philonea Kapitel XXVI von τὸ δ' αἴτιον an) kommt. So konnte Philo seiner Zeit mit Stolz zurufen: wie könne man seiner Nation Exklusivität vorwerfen, die so viel gemeinnützige Gesinnung besitze, daß sie das Beste, was sie tue, für alle Menschheit verrichte? ebendaselbst. Das war eine literarische Tat, nicht bloß eine müßige Spekulation der Studierstube. Es ist im allgemeinen bekannt, daß Philos Exegese, insbesondere was man seine, die alexandrinische, Haggada nennt, zahlreiche Berührungspunkte mit dem Talmud und Midrasch hat. Merkwürdig im einzelnen ist, daß der Talmud auch hier eine Parallele bietet. Es ist das der Ausspruch R. Eleasars in Babli Tract. Sukkah 55[b]: הני שבעים פרים כנגד מי וכ׳, worauf die Erklärung gegeben wird, es seien das die Opfer, die zum Besten der Heidenwelt auf dem Altar in Jerusalem dargebracht würden, freilich mit einer von Philo abweichenden Nuance, wie sie im zweiten Teil der Talmudstelle hervortritt, dem Hauptgedanken nach aber auch hier die Lehre von einer Mittlerrolle jüdischer Nation.

Hier ist gleich auch, im Zusammenhange damit, ein Wort über den messianischen Gedanken bei Philo zu sagen. Nicht daß ich zu dem Bilde des messianischen Reiches, wie es Philo vornehmlich in den beiden Büchern De Praem. et Poen. und De Execrat. entwirft, einen Zug hinzuzufügen hätte: da sind Gfrörer in seinem »Philo und die alexandrinische Theosophie« I, S. 485. 536 und von Neueren E. Schürer, »Geschichte des jüdischen Volkes usw.« II, § 29 ausführlich genug in Wiedergabe desselben. Eines nur finde ich anzumerken nötig, weil es bei beiden fehlt und doch bezeichnend genug für den Geist der jüdisch-alexandrischen Schule ist, das ist, daß der messianische Gedanke, so ausführlich und mit so lebendigen Farben der Darstellung ihn auch Philo behandelt, bei ihm doch des rechten Lebens entbehrt. Mag sein, daß er sich seinem religiösen Empfinden, wenn auch nicht seiner Bildung und seinem wissenschaftlichen Denken nach genug als Juden fühlte, daß er nicht die teuersten Hoffnungen der Seinen sich aus dem Herzen reißen mochte, aber seine Art, sich darüber zu äußern, ist doch nichts als Auslegungsglaube.

Seine Ausführungen über das messianische Reich oder die chiliastische Periode in den genannten Büchern sind von Anfang bis Ende nur Paraphrase von Bibelstellen, mit der stehenden Einführung durch φησί, nirgends geschieht's, daß er sein eigenes Ich, soweit ich sehe, da reden läßt. Mit einem Worte: er hört den messianischen Gedanken nicht aus dem Leben, aus dem Gang der Geschichte heraus, wofür er eben auch sonst kein Ohr hat, er hält

sich an Worte, an Bibeltexte. Man halte die Propheten dagegen, sie die Schöpfer, die Urheber des messianischen Gedankens, halte sich dagegen, wie diese in dem messianischen Reiche, der neuen Ordnung der Dinge, wie sie sie heraufkommen sehen, durchweg geschichtliche Notwendigkeit sehen, und man versteht, wie das etwas ganz anderes ist als mit bloßer Zusammenstellung von Schriftstellen ein Zukunftsbild zeichnen, etwa wie »des Lebens goldner Baum« sich unterscheidet von »grauer Theorie«. Die Propheten sind eben praktische Naturen, wie sie religiöse Genies sind, der Messiasgedanke ist ihnen ebenso Schlußsatz ihres politischen wie ihres religiösen Denkens. So sehr es nun von Interesse wäre, gerade Philo abzuhören auf den Messiasglauben seiner Zeit, geschichtliche Regungen desselben bei ihm zu vernehmen, ob es gelänge, von da aus den historischen Hintergrund für die Entstehung des Christentums mit seinem Messiasglauben mehr und mehr zu lichten, die wesentliche Voraussetzung, wie wir gesehen, fehlt. Philo hat in dieser Frage weder einen politischen noch sonst einen konkreten, aus dem Leben herausgewachsenen Standpunkt; er läßt die Schrift für sich reden, darum hält er sich auch, worüber Gförer seine Verwunderung ausdrückt, in seinen Auslegungen zu diesem Thema lediglich an pentateuchische Gesetzesstellen, die bekannten messianischen Stellen Levit. 26 und Deut. 28, läßt die den geschichtlichen Gang der Dinge viel mehr zeichnenden Propheten gänzlich unbeachtet. Das innerste aktuellste Interesse dieser Schule war gar nicht die Frage der Rückführung der Gefangenen, Zerstreuten aus der Diaspora, war vielmehr bei ihr die Ausbreitung jüdischer Ideen für sich oder in Verquickung mit dem Hellenismus, kurz, es sind die literarischen Bestrebungen dieser Schule, wie das auch Conybeare in seiner mehrerwähnten Bearbeitung von De vita cont. Exkurs I als das Charakteristische an dieser Schule bezeichnet. In der Tat ist durch Philos Schriften in die griechisch-römische Welt eine Fülle teils ethischer Ideen gegenüber der Zuchtlosigkeit der Heidenwelt, teils religiöser gegenüber dem verfeinerten Heidentum, dem mit der Zeitbildung aufgeputzten Polytheismus wie auch dem sich spreizenden Atheismus bei den Gebildeten geworfen worden. Beides bekämpft er mit der Eindringlichkeit einer von Plato erborgten poetischen Sprache wie mit der Überzeugungskraft philosophischer Gründe. Es ist entschieden ein kulturhistorisches Verdienst Philos, daß er den konkreten Gottesbegriff des Judentums gegenüber den Anhängern griechischer Philosophie vertritt, die, so weit sie den Gottesbegriff kennt, doch einen ganz anders gearteten Gottesbegriff hat. Es ist eben nicht ganz

richtig, wenn E. Schürer in seiner mehrfach in Bezug genommenen »Geschichte der Juden« II, § 34 zur Lehre Philos meint, Philos Gotteslehre stehe nur im Gegensatz zum Polytheismus der heidnischen Religionen, nicht aber zum Gottesbegriff der griechischen Philosophie; er teilt übrigens diesen Irrtum mit C. Siegfried. So universalistisch die Momente in Philos Gottesbegriff sind — beispielsweise kennt er garnicht den Begriff eines Nationalgottes —, aber sein Gott ist durchaus nicht das wesenlose Gedankenbild, zu dem C. Siegfried in seinem »Philo von Alexandrien« S. 159 ihn stempelt, der auch das Verhältnis des philonischen Gottesbegriffs zu dem des Neuen Testamentes S. 304 doch etwas schief darstellt. Zahlreiche Stellen bei dem unsrigen, wie insbesondere in den allegorischen Schriften und der Κοσμοποιία können es zur Genüge beweisen, daß Philos Gottesbegriff »Züge des lebendigen Gottes« genug aufweist, worauf hier nicht weiter einzugehen ist, da E. Zeller in der »Geschichte der griechischen Philosophie« speziell diesen Teil der Lehre Philos in das genügende Licht gesetzt hat. Und da soll der Gottesbegriff Philos mehr heidnisch-philosophisch als biblisch-konkret sein, wie C. Siegfried sich ausdrückt? Zeller, der, wie gesagt, unserem Freunde viel eher gerecht geworden ist, bemängelt eben darum vom philosophischen Standpunkte den Gottesbegriff Philos, er erblickt darin eine Trübung griechischer Philosophie, Bd. III, Abt. II, S. 204; allein so richtig dies für spekulatives Denken der Griechen ist, für das allgemeine, religiöse Bewußtsein der Zeit können Philos Argumentationen für die Persönlichkeit Gottes und die fortdauernde Wirksamkeit desselben in der Welt nur befruchtend gewirkt haben. Religionsbedürftig, wie die Zeit Philos war, konnte dieselbe beispielsweise von dem Gott des Aristoteles, der »der Welt gegenüber nicht zur Wirksamkeit gelangt, der sie nicht kennt, nicht die bewegende Kraft für sie ist«, nach dem Ausdruck des Herbartianers M. Lazarus in seiner »Ethik des Judentums«, Anhang Anm. 14, durchaus nicht befriedigt sein. Daher kommt auch Philo wieder und wieder auf die Lehre von der πρόνοια Gottes als eines Hauptmoments in dem jüdischen Gottesbegriff, der hier ganz der seinige ist, zurück, gegenüber der aristotelischen Philosophie, der gegenüber er auch die Erschaffenheit der Welt, als notwendig damit im Zusammenhang stehend, betont, wie De opif. mundi, Abs. 9, ed. Cohn et Wendland, wo er offenbar gegen die philosophischen Systeme der Griechen und insbesondere Aristoteles polemisiert. Wiederum an der Zeitphilosophie bekämpft er die stoische Lehre vom νοῦς oder der Weltseele als Gefahr einer Vermengung von Welt oder Weltseele mit Gott. Aus-

drücklich weist er in dieser Beziehung De Migr. Abrah. mit μήτε . . . τὸν κόσμον μήτε τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν τὸν πρῶτον εἶναι θεὸν κτλ. Abs. 181 ed. Cohn et Wendland die Lehre ab, daß die Weltseele identisch mit Gott sei, und ebenso hält er an anderer Stelle, wie De Somn. Lib. I, Abs. 63 derselben Ausgabe der Lehre des Stoizismus entgegen, daß ὁ θεὸς χώρα ἑαυτοῦ, κεχωρηκὼς ἑαυτὸν καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἑαυτῷ, nicht aber umgekehrt, die Welt τόπος für Gott sei. Bemerkenswert ist die Parallele auch in den Midraschim, wie Midr. Beresch. r. Perek 68: הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו. Es ist klar, daß das alles bei Philo viel mehr auf die Gebildeten der griechisch-römischen Welt, die Anhänger griechischer Philosophie, auf sein heidnisches Lesepublikum als auf die Volksgenossen berechnet gewesen sein muß, wie er denn tatsächlich in jenen Kreisen viel gelesen worden, wovon die zahlreichen Zitate aus Philo bei Späteren zeugen.

Von der weiten Verbreitung der philonischen Schriften, speziell im ersten nachchristlichen Jahrhundert, handelt besonders Conybeare in einem der Exkurse zu einem der mehrerwähnten Bearbeitung von De vita cont. Nimmt man dazu, was heute nicht mehr angezweifelt wird, daß in dem halben Jahrhundert nach Philo Tausende, ja Millionen zum Judentum sich bekehrt haben, vgl. Graetz, »Die jüdischen Proselyten im Römerreiche«, Sem.-Progr. von 1884, der dafür E. Schürer zitiert, so muß der Einfluß Philos auf das zeitgenössische Heidentum viel größer gewesen sein, als man gewöhnlich annimmt. Läßt sich es auch nicht ziffermäßig beweisen, wie viele der εὐσεβεῖς oder θεὸν φοβούμενοι, bekanntlich Ausdruck für die Bekehrten, durch die Lektüre Philos für das Judentum gewonnen worden, eine Art inneren Zusammenhangs, den eine pragmatische Geschichtschreibung nicht ignorieren kann, besteht doch wohl zwischen den beiden Tatsachen der weiten Verbreitung philonischer Schriften und dem massenhaften Proselytentum eben in der Zeit derselben. Denn das andere, was Graetz ebenda als Erklärungsgrund anführt, daß die Freiheitsliebe, der Heroismus, den die Juden im Entscheidungskampf mit Rom an den Tag gelegt, einen so außerordentlichen Eindruck auf die höheren Stände im römischen Kaiserreich gemacht, daß dies es gewesen, was dem Judentum, den jüdischen Sitten, wie der Geschichtsstil bei den römischen Schriftstellern dafür lautet, so viele Anhänger zugeführt habe, das erscheint, näher besehen, doch etwas zu phantasievoll, um als geschichtliche Erklärung zu gelten. Es ist im Zusammenhang damit die Frage aufgerollt worden von Forschern, wie Graetz, Schürer, neuerdings auch Conybeare u. a., ob und wie weit

Philo auch eine propagandistische Tätigkeit entfaltet habe. Graetz bestreitet die Tatsache missionärer Tätigkeit bei Philo, Schürer dagegen zählt Philo zu den Autoren jüdisch-hellenistischer Literaturperiode, die wenigstens Stimmung machen für das Judentum; in der neueren Auflage desselben Werkes »Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi« spricht er geradezu vom Propagandamachen Philos für das Judentum. J. Bernays in der kleinen, aber gehaltvollen, durch philologischen Scharfsinn besonders glänzenden Schrift »Philons Hypothetika« (Monatsbericht der Berliner Akademie der Wissenschaft, Oktober 1876), nachdem er für das so rätselhafte Ὑποθετικά bei Philo in den oben erwähnten Fragmenten bei Eusebios an der Hand von zum Teil entlegenen Stellen bei griechischen Autoren die Bedeutung »Rat, Empfehlung« eruiert, an welcher Erklärung ich trotz Massebieau (in Le classement des œuvres de Philo), der sie nochmals bekämpft, festhalten möchte, sieht in dieser Schrift vollends nur den Zweck, jüdische Gesetzesvorschriften, und zwar solche, die wegen ihrer allgemein menschlichen Bedeutung sich dafür eignen, den Griechen zu empfehlen. L. Cohn in seiner Schrift: »Einteilung und Chronologie der Schriften Philos« bestreitet, daß Philo gar zur Beobachtung der jüdischen Gesetze andere als die Seinen ermuntern wolle. Conybeare dagegen spricht wieder gar von einem »intensely missionary spirit« bei unserem Philosophen in einem seiner Exkurse. In diesem Meinungsstreit ist mir so viel gewiß, daß Philo als Moralist, was E. Schürer durchaus zutreffend als literarischen Hauptcharakter bei dem unsrigen bezeichnet, auch ohne jede besondere Tendenz nicht nur belehren, sondern auch bekehren, für seine Ideale begeistern wollte, das liegt in dem Wesen des Moralschriftstellers, der Moralliteratur, wogegen ich ein eigentliches, regelrechtes Propagandamachen für Annahme des Judentums bei der Heidenwelt, etwas wie geistlichen Bekehrungseifer, bei ihm nicht zu finden vermag. Er spricht an der bekannten Stelle De vita Mos. II 137 M., von der weiten Verbreitung des Sabbats, des Fastens — offenbar Fasten des Versöhnungstages gemeint — referierend wie von einer Tatsache aus dem Leben, er sagt bezeichnend dafür πάντας ἐπάγεται καὶ συνεπιστρέφει, βαρβάρους, Ἕλληνας. Die Dinge, will er sagen, sprechen für sich selbst, Gesetz und Brauch des Judentums haben an sich Anziehendes für die Heidenwelt, da bedarf es nicht erst der Überredung, der Bekehrung. Zu beachten ist auch an derselben Stelle: er setzt daselbst διδούς, Nominativ, auf voraufgehendes Τίς γὰρ τὴν ἱερὰν ἐκείνην ἑβδόμην οὐκ ἐκτετίμηκεν als von solchen, die tatsächlich den Ruhetag bei ihren Angestellten einge-

führt, und nicht διδοῦσαν, Akkusativ, was, da es auf ἑβδόμην zurückzubeziehen gewesen wäre, nur die Möglichkeit eines solchen, nicht die Tatsächlichkeit ausgedrückt hätte. Er spricht gelegentlich auch, wie De Sept. II 288 M., davon, daß die jüdischen Gesetze, insonderheit die sozialen Ordnungen im Judentum aller Welt zum Vorbild zu dienen wohl wert sind. Damit schneidet aber auch seine, will man es schon so nennen, propagandistische Tätigkeit ab; eine eigentliche missionäre Tätigkeit betreibt er bei den Heiden und also auch den Griechen nicht, weder im modernen noch im geschichtlichen Sinne. Und wenn Schürer a. a. O. von einer doppelten Mission bei Philo spricht, er »wollte die Juden zu Griechen und die Griechen zu Juden machen«, so ist letzteres offenbar cum grano salis zu verstehen. Persönlich, was doch gewissermaßen die Voraussetzung dazu wäre, stand er gewiß so nahe den Griechen seiner Zeit nicht. Daß ein großer Teil seiner Schriften auf ein griechisches Lesepublikum berechnet gewesen ist, beweist dafür nichts. Das betrifft vielmehr eine andere Seite seiner literarischen Wirksamkeit, und zwar die als Apologeten, auf die gleich weiter unten näher einzugehen sein wird. Bei den Seinen, den Juden, zu wirken, zu vermitteln zwischen Philosophie und traditionellem Glauben, den Glauben zu vergeistigen, zu vertiefen, kurz, Judentum und Hellenentum miteinander zu versöhnen, besser: zu verschmelzen, wodurch bekanntlich ein Drittes, der jüdisch-alexandrinische Synkretismus, erzeugt worden, das doch wohl allein erscheint als die eigentliche Tendenz bei dem Unsrigen. Die Frage ist nur die, ob nicht andere dann nach ihm die Arbeit wieder aufgenommen, da, wo sie Philo gewissermaßen hat fallen lassen. Da ist denn leicht zu finden, daß in der Folgezeit es die Kirchenväter gewesen sind, die es vortrefflich verstanden, das Material für ihre Bekehrungszwecke aus Philo zu holen, insbesondere den hohen sittlichen Inhalt klar zu machen, der dem mosaischen Gesetz, »dem Nomos, dem Gesetz« kurzweg als Grundlage auch des neuen Glaubens innewohne gegenüber den laxeren Rechts- und Sittennormen der griechisch-römischen Welt. Dagegen ist Philo, in ausgesprochener Weise, Apologet, und das nicht nur in der eigens darauf berechneten dritten Gruppe seiner Schriften, den historisch-apologetischen Schriften nach L. Cohns Benennung, sondern gelegentlich auch sonst, wie De Sept. a. a. O. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, sei im allgemeinen nur darauf hingewiesen: teilt auch Philo den Charakter der jüdisch-hellenistischen Literatur überhaupt, die fast insgesamt mehr oder weniger apologetisch und selbst polemisch ist und sein mußte, den Zeitver-

hältnissen nach, darin jedoch unterscheidet er sich wesentlich von anderen, daß er es fast gar nicht mit bestimmten Personen, mit dem einzelnen konkreten Fall, wie bekanntlich Josephus, zu tun hat. Er hat darum nichts von der Bitterkeit eines Polemikers; auch wo er bekämpft, widerlegt, steigt er nicht herunter von der Höhe philosophischer Betrachtung. Sein Ton ist vornehm, wie die Gesinnung bei ihm. Er hat es auch fast gar nicht mit sogenannten Judenfeinden, vielmehr mit Bibelfeinden zu tun. Abwehr bibelfeindlicher Angriffe, das ist sein eigentliches Element, mochten sie nun kommen von spottsüchtigen Griechen oder falscher Aufklärerei in der eigenen Mitte, die über Dinge wie Namensänderung bei biblischen Personen und erst recht bei scheinbar Widersinnigem im Gesetz sich lustig machen zu dürfen meinte. Auch da ist ihm die Hauptsache nicht die widerlegende literarische Fehde, als vielmehr den Einen, wie den Gebildeten der griechisch-römischen Welt, Achtung vor der geschichtlichen Vergangenheit der Juden, insbesondere dem Gesetzgebungswerk eines Mose, einzuflößen, die Anderen, wie die eigenen Volksgenossen, die eine falsche Richtung im religiösen Leben angenommen, auf Grund falscher Konsequenzen ihrer Bibelauffassung oder aus sonst einem Grunde, zur Erkenntnis des Richtigen zu bringen.

Mit Vorstehendem dürfte der eminent geschichtliche Einfluß, den Philo auf die griechisch-römische Heidenwelt gehabt haben muß, in den Hauptzügen dargelegt, aber auch sein Verhältnis zu dem Talmudismns einerseits wie zu den ethischen Ideen des Christentums andererseits, als des großen Kulturfaktors, der eben in seinen Tagen auf den Schauplatz der Weltgeschichte tritt, wenn freilich auch noch nicht erschöpfend, wie ich mir nicht verhehle, dargetan sein. Das Fazit kurz zu nennen, ist es das: das Christentum findet bei Philo bereits die ganze Arbeit der Durchbrechung alles Partikularistischen in der Religion, wie sie bisher war, die Auflösung der ursprünglichen Verquickung von Religion und Nationalität, Religiösem und Politischem vor. Die Religion Philos ist in ihrer Art selbst universalistisch, Weltreligion, freilich nicht wie die des paulinischen Christentums, die anders nicht als mit Abrogierung des Gesetzesjudentums hat anheben können. Die Religion, die Weltreligion, wie sie Philo gewollt, ist umgekehrt ein Allgemeinwerden des Gesetzes Moses. Wenn Z. Frankel dagegen bedauert, das spezifische Judentum sei Philo verloren gegangen, seine Nationalität sei ihm in allgemeiner Verflachung aufgegangen, (»Über palästinensische und alexandrinische Schriftforschung« am Schluß); wenn

C. Siegfried gar in seinem mehrerwähnten Buche meint, die Durchbrechung des Partikularismus bei Philo hätte die Auflösung des Judentums bedeutet, und mit noch stärkerem Ausdruck, es sei damit dem Judentume die Seele herausgenommen worden: so vergessen nur die beiden Forscher zu sehr, daß auch nach der Lehre der Propheten das Judentum, das zwar mit Partikularismus angefangen, hat anfangen müssen, doch zum Universalismus in der Religion fortzuschreiten hatte, einer Religions- und Kulturform, wie sie uns nach Obigem in der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie vorliegt.

Agada bei Philo.

(Aus der »Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums«, Jahrg. 53, 1904, S. 28ff. 159ff. 286ff.)

Ganz allgemein gilt es heute, eine Ehrenschuld gegen die Agada im jüdischen Schrifttum abzutragen. L. Zunz durfte für seine Zeit noch in seinem monumentalen Werke über die »gottesdienstlichen Vorträge der Juden« klagen, daß das agadische Schrifttum, dieses Denkmal der Sprache, der Geschichte, der Altertumskunde, der Religion, der Poesie der jüdischen Nation noch nicht nach Gebühr beachtet und — setzte er hinzu — gewürdigt sei. Es ist besser geworden in dieser Beziehung. Wir haben aus den letzten Jahrzehnten manche fleißige Arbeit über Agadisches, aber weder im Umfange noch in der Tiefe das, was die Bearbeitung der Agada sein müßte nach dem Schwesterverhältnis von Agada und Halacha. Ich bezweifle selbst das, ob auch nur die Ebenbürtigkeit, die Gleichwertigkeit der Agada heute schon bei allen, die mit dem Talmud zu tun haben, anerkannt wird. Ich weiß mich der Zeit zu erinnern, da im Hörsaal, wo Talmud gelehrt ward, die Agada im Talmud wie ein hors d'oeuvre nur flüchtig durchgemustert ward, während es peinlich genau mit jedem Partikelchen der halachischen Partien genommen ward. Es hat sich diese Art von Unterschätzung der Agada kulturgeschichtlich nur zu sehr am Judentume gerächt. Es ist bekannt, wie fast hämisch von den protestantischen Theologen, die den Lehrbegriff des Judentums darzustellen unternommen haben — und solcher Aufgaben mußten sie sich bemächtigen, sollte das Christentum im Lichte geschichtlicher Entwickelung gezeigt werden —, wie, sage ich, fast hämisch von Schürer bis auf die Neueren: Bousset, Pfleiderer, Hermann Schultz darauf hingewiesen wird, daß das Judentum »nichts als eine Gesetzesreligion« sei, eine Religion, in der die Ethik durch die Casuistik erdrückt werde, also daß Schürer geradezu von einem »Leben unter dem Gesetze« redet — zur Charakteristik des Judentums.

Es ist nun ein gar zu billiger Trost, da zu sagen: »was trägt das Judentum Schuld daran, daß von seinen christlichen Darstellern, ob tendenziös oder aus Unkenntnis, nur Zerrbilder geliefert werden?«

Die Erscheinung — man mag sagen, was man wolle — ist doch beschämend für uns, und doch wohl nicht ganz ohne unsere Schuld. Auf die tiefer liegenden Ursachen ist einzugehen, und eine davon ist wohl die bis auf Zunzens Zeit im Schwange gewesene Bevorzugung der halachischen Studien, also daß Talmud und Schulchan aruch fast ausschließlich als das Judentum galten. Wie sollte da nicht der Draußenstehende die Lichter und Farben zur Darstellung des Judentums, wenn er sie unternahm, immer wieder von da holen und immer wieder aus dem Talmud Sätze herausklauben zum Hinweise: »Seht, das ist das Judentum«? Daß aber der »Herzschlag« des Judentums, sein Glaube, seine Ethik vielmehr in dem Bereiche der Agada liege, daß diese ein ganz anderes Bild gebe, als das eines »Lebens unter dem Joch des Gesetzes«, darauf die Aufmerksamkeit der Draußenstehenden zu lenken, dazu war eben von Juden viel zu wenig geschehen. Und heute? Daß es Güdemann in seinem ganz vortrefflichen Buche: »Jüdische Apologetik« gelungen ist, eine Ehrenrettung des Judentums, die auch dem draußenstehenden, nichtjüdischen Forscher imponieren wird, zu geben, geschieht durchgängig nur durch Herbeiziehung von agadischem Stoff. Daß das Gesetz im Judentum erzieherischen Wert haben soll, wie Güdemann apologetisch für dasselbe sagt, ist ja m. E. einfach — selbst agadisch. Das dürfte aber neben der wissenschaftlichen auch die praktische Bedeutung der Sache sein, daß das, was bisher von Agadoth noch nicht gesammelt und veröffentlicht worden ist, aus den Schächten der Wissenschaft, wo immer es bis jetzt vergraben liegt, heraufgeholt und bearbeitet wird, und ich unternehme es daher, im Folgenden eine Zusammenstellung von Agadoth bei Philo zu geben, mit dem erforderlichen Kommentar, in durchgängiger Vergleichung mit dem palästinensischen Midrasch.

Es bedarf heute keines längeren Beweises, daß man ein Recht hat, von agadischem Midrasch auch außerhalb der palästinensischen Kreise, insbesondere bei Philo, zu reden, seit Zunz in dem genannten Werke c. XIX ausdrücklich auf die zahlreichen Agadoth bei Philo hingewiesen hat. Hatte doch bereits Asarja de Rossi bei seinem universellen Geiste, wie er überhaupt Philo für seine Zeitgenossen gleichsam neu entdeckte, nachdem er die Jahrhunderte hindurch vergessen gewesen war, auch das erkannt, daß Philo besonders stark in ethischer Begründung des Gesetzes sei, wovon er im c. V. des Meor Enajim zahlreiche Beispiele bringt, und diese Begründung ist nichts anderes als eine Art Agada. Es ist dann nach Zunz besonders Z. Frankel gewesen, der wiederholt von midraschartiger Erklärungsweise bei Philo spricht in seinem Buche »Über den Einfluß der palästi-

nischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik«. Ferner hat C. Siegfried in seinem an gelehrtem Material reichen »Philo von Alexandria als Ausleger der hl. Schrift«, ein ganzes Kapitel dem Midrasch und der Agada bei Philo von S. 145 ab gewidmet, und fast gleichzeitig hat J. Freudenthal seine tiefgründigen, den genialen Philologen bekundenden »Hellenistischen Studien« erscheinen lassen, die eine Fundgrube für hellenistische Forschung, und nicht zum wenigsten für die Agada bei Philo bleiben. Ob von ihm zuerst oder auch schon von anderen früher gebraucht, hat er die Bezeichnung »hellenistischer Midrasch« (daselbst S. 67) dafür. Während noch C. Siegfried fast alles oder doch das meiste, was er von Agadoth bei Philo kennt, Entlehnung vom palästinensischen Midrasch ist, ist es J. Freudenthal gewesen, der auf die literarische Tatsache hingewiesen hat, daß es zahlreiche, selbständig forschende Schulen der Hellenisten so gut wie der Palästinenser gegeben hat, wobei er den Beweis erbracht hat, daß die Palästinenser, wie sie Gebende, auf dem Gebiet der Agada, doch auch Empfangende waren, gleichsam Anlehen beim hellenistischen Midrasch gemacht haben. Zugleich hat Freudenthal die Kriterien festgestellt, woran jedes Mal auch die Abhängigkeit der ersteren von letzterem zu erkennen ist. Es ist nur zu bedauern, daß ein so exakter Arbeiter, wie er auf allen Gebieten gewesen, die er betreten, diese seine Forschungen über das, was wir von hellenistischer Agada zur Schöpfungsgeschichte besitzen, nicht weiter geführt hat.

Aber auch nach dem Wenigen, was bis jetzt davon eruiert worden, muß es gesagt werden, daß es ein schweres Unrecht gegen den jüdischen Hellenismus ist, wenn fort und fort in den Gelehrtenkreisen dem jüdischen Hellenismus jeder Einfluß auf die spätere Entwickelung des Judentums abgesprochen wird, indem gesagt wird, daß die führenden Männer sich fast unwillig von ihm wie von einem unechten Kinde des Judentums abgewendet hätten. Das gilt wohl von der Wacht, welche palästinensische Lehrer, allen voran Akiba ben Joseph, in ihrem Kreise nach Joël's Ausdruck in seinen »Blicken in die Religionsgeschichte« gehalten, das Judentum vor dem Eindringen allegorischer Deutung des Schriftwortes, vor der Verflüchtigung des Gesetzeswortes in bloßes Gedankending und vor den Konsequenzen daraus im Leben zu schützen. Anders aber steht es auf agadischem und religionsphilosophischem Gebiete. Hier ist die Beeinflussung unbestreitbar, ob auch die Kanäle, durch welche sie hindurchgegangen, nicht immer nachweisbar sind; denn »Geister gehen« wie Joël geistreich a. a. O. sagt, »durch die Luft«. Es geht schlechterdings nicht

mehr an, von ausschließlich palästinensisch-babylonischer Agada zu sprechen, auch der Alexandrinismus hat daran sein Teil. Freilich ist es anderseits maßlose Übertreibung, wenn Friedländer in seinem famosen Buche über »die religiösen Bewegungen im Judentume« die jüdisch-hellenistische Religionsbewegung und deren Literatur weit über das talmudische Judentum stellt und in letzterem gar eine Aftergeburt erblickt — ein Urteil, dessen Unwissenschaftlichkeit in diesen Blättern bereits gründlich nachgewiesen worden ist.

Doch vor allem erhebt sich die Frage: was ist eigentlich Agada? Die genaue Formel hierfür, so viel auch über einzelne Agadawerke, ihren Inhalt, ihre Abfassungszeit und ihre Verfasser geschrieben worden, ist noch immer nicht gefunden. Man kennt nach Zunzens grundlegendem Werke für Agada die Einteilung der Agada, spricht allgemein von ethischer, historischer und Auslegungs-Agada, rechnet auch Sentenz, Fabel, Parabel, Sage, Legende zur Agada. Das sieht dann freilich erschreckend ähnlich einem großen Sacke, in den man alles hineinstopft, was nicht Halacha ist, woraus etwa die Gleichung Agada = Nicht-Halacha sich ergäbe; sagt doch Zunz selbst: dem Agadagebiete fällt alles anheim, was nicht Erforschung der geschriebenen oder Akkomnodation des überlieferten Gesetzes ist. Eine präzise Definition, wie sie die exakte Wissenschaft verlangt, eine einheitliche Auffassung der Agada ist das nicht. Zunzens Arbeit sollte auch, wie er selbst im Vorwort sagt, eine geschichtliche Untersuchung sein, nichts weiter. Unbetreten, wie das Gebiet der Agada bis auf ihn war, galt es ihm zunächst — und das war auch die erste Aufgabe — alles und jedes von Agadawerken, agadischen Elementen vom frühesten Zeitalter bis zum jüngsten Produkt zu sammeln, zu sichten, zn beschreiben nach Inhalt, Abfassungszeit, Entstehungsursachen, die Fragen historischer Kritik, wie die nach Echtheit und Unechtheit und was dergleichen Fragen der Literaturgeschichte mehr sind, vorerst zu erledigen. Kurz, was Zunz gibt, ist genetische Entwickelung, nicht aber systematische Darstellung dieser ganzen Geistesarbeit, die wir Agada nennen. Im Grunde ist auch bei Neueren, soweit sie Bearbeiter von Agadischem sind, die anfängliche Unbestimmtheit, die bei Zunz, wie gesagt, ihren guten Grund hat, geblieben. Es trifft doch zunächst gar nicht das Wesen der Agada, vielmehr ihre genetische Entwickelung, wenn als der allgemeinste Charakter fort und fort freie Auslegung der Schrift bezeichnet wird. Gewiß! Aus Deutung oder Anwendung des Schriftwortes hat sich die Agada in allen Formen entwickelt und hat sich um so reicher daraus entwickeln können, als die noch jugendfrische Volks-

seele an freier, die Möglichkeit zum Hineintragen eigener Ideen bietender Auslegung viel mehr Gefallen fand, als an dem trockenen Geschäft des Philologen, der nichts als den Wortverstand zu ermitteln hat. Man geht, um auch auf den äußern Aufbau der Agada einzugehen, von einem Schriftverse aus, erklärt die Teile agadisch frei oder rückt auch das Ganze des Schriftverses, wenn es ein Vorgang biblischer Geschichte ist, in das Licht allgemeiner Lehre, wie sie in einem zweiten Schriftverse enthalten ist, was die Wirkung hat, daß das Erzählte in neuer, reizvoller Beleuchtung hervortritt. Und auch umgekehrt — denn die Lichter spielen vielfach ineinander — die allgemeine Wahrheit in einem Schriftverse wird, indem sie auf ein Spezielles bezogen wird, durch solche Exemplifizierung verdeutlicht, illustriert. Oder es geschieht auch, daß die dichtende Volksseele Sage und Legende zur Ausschmückung des einfach in der Schrift Erzählten hinzufügt, und endlich, daß der Agadist einen Schriftvers wie ein geflügeltes Wort auf Ereignisse und Zustände der Zeit bezieht, wie auf den Mittelpunkt, auf den zuletzt alle Lektüre leicht bezogen wird. Das in Kürze, wenn ich so sagen darf, die Struktur oder Architektonik der Agada, der Auslegungs- und Anwendungs-Agada. Aber das innerste Wesen, den Geist der Agada, trifft das alles nicht. Indessen bietet Zunz selbst wie überall auch hier den Pfadweiser, indem er auch von ethischer Agada spricht, eine Handhabe, gleichsam den Ariadnefaden, der durch das Labyrinth, die vielverschlungenen Pfade der Agada führt. Wie, wenn man es versuchen wollte, das Einzelne der Agada samt und sonders unter dem Gesichtspunkt der Ethik und des Glaubens zu begreifen? Und so möchte ich die Definition aufstellen: Agada ist die Ethik und der Glaube im Judentum, und das im weitesten Sinne, also daß nach dem Schwesterverhältnis, das zwischen Religion und Geschichte einerseits und zwischen Religion und Poesie andererseits besteht, die Agada ebenso Sage, Legende und selbst eigentlich Geschichtliches, letzteres von der ethischen Seite angesehen, wie auch Fabel, Parabel und was dergleichen dichterische Formen mehr sind, begreift. Es will mir scheinen, das sei eine klare Unterscheidung und vor allem eine scharfe Abgrenzung gegen das andere Gebiet, das der Halacha, der ihrer ganzen Natur nach der poetische Hauch, der dichterische Schwung, der mehr oder weniger allem Agadischen innewohnt, abgehen muß. Zum mindesten aber ist es etwas Positives statt der bisherigen bloßen Negation.

Das Gebiet der Agada aber begreift mehr, es begreift selbst unsere überlieferten hebräischen Gebete als den poetischen Nieder-

schlag von Glauben und Sehnen nach Gott. Was aber die Agada der Halacha in gewissem Sinne übergeordnet erscheinen läßt ist, wie wiederum Zunz zutreffend sagt: in der Halacha finden nur Gedächtnis und Scharfsinn ihr Betätigungsfeld, in der Agada dagegen erst konnte sich das Talent, sagen wir nach heutigem Sprachgebrauch: das religiöse Genie schöpferisch entfalten. Im Gegensatz zu den »Bergen« der Halacha, konnten sich in der Agada erst die »Tiefen« ethischen Denkens, der ganze Reichtum an ethischen Ideen der jüdischen Volksseele offenbaren, wie ihn Rom bei all seinem hochentwickelten Rechtswesen, worin es dem talmudischen Recht häufig überlegen, vielfach auch die Quelle dafür ist, nie und zu keiner Zeit besessen hat. Dieser Reichtum an ethischen Ideen aber ist es auch, durch den das Judentum zu einer Kulturmacht geworden ist.

Nach der im Vorstehenden gegebenen Ausführung über Wesen der Agada wären denn auch die Grenzen gefunden, in welchen Agada überhaupt bei Philo zu suchen ist. Man ist von früher her geneigt, bei ihm nichts anderes als allegorischen Midrasch und sonst nichts von Agada zu vermuten. Nun ist ohne weiteres zuzugeben, daß der allegorische Midrasch bei ihm bei weitem überwiegt; daneben aber finden sich doch auch eigentlich agadische Elemente bei ihm und sind leicht von ersterem zu unterscheiden. Der agadische, nicht allegorische Midrasch wird daran erkannt, daß er inhaltlich bei der realen Welt, bei der Welt wirklicher Geschehnisse verbleibt. Dort dagegen, wo biblische Personen, biblische Vorgänge und selbst biblische Religionssatzungen zu Gedankendingen verflüchtigt werden, haben wir den bekannten allegorischen Midrasch bei Philo.

Was nach dieser Ausscheidung von agadischem Midrasch bei ihm verbleibt, ist freilich von dem Umfange nicht, wie die palästinensisch-babylonische Agada; die Stärke des jüdischen Alexandrinismus liegt vielmehr auf der Seite spekulativen Denkens, rationeller, religionsphilosophischer Begründung des Religionsgesetzlichen. Immerhin aber ist es auch numerisch nicht gar so wenig und besonders seinem inneren Gehalte nach nicht zu unterschätzen. Die Eigentümlichkeit der beiden Richtungen aber, der palästinensisch-babylonischen und der alexandrinischen, kommt bei dem bloßen Zusammentragen der beiderseitigen agadischen Aussprüche, dem Hinweise auf ihr Zusammentreffen, wie dies zumeist bei C. Siegfried geschieht, doch nicht recht zur Geltung, es kommen damit beide so zu sagen nicht ganz zu ihrem Recht, indem vielmehr die Divergenzen gerade bei der Eigenart viel deutlicher hervortreten. Dies im Einzelnen zu zeigen, soll im Folgenden eine meiner Aufgaben sein.

So finde ich gleich bei den agadischen Aussprüchen zur Schöpfungsgeschichte Gen. c. 1, wie sie zahlreich im palästinensischen, aber auch im alexandrinischen Schrifttum vorliegen, beispielweise bei dem Midrasch הקב״ה היה מביט בתורה ובורא את העולם וכו׳ (Jalkut 2 nach Midr. Ber. r. c. 1) und dem philonischen ὡς καὶ τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνᾴδοντος beides zitiert bei C. Siegfried C. S. 156. de opif. m. I p. 1 ed. Cohn § 3) trotz scheinbarer Uebereinstimmung, die eben C. Siegfried verführt hat, sie einfach in Parallele zu stellen, doch einen wesentlichen Unterschied. Der palästinensische Midrasch, dem ganzen Zusammenhang der Stelle und der eigentümlichen Kosmologie der Palästinenser nach, enthält etwas Mystisches: es ist eine Art Hypostasierung der Thora, wonach sie noch vor Erschaffung der Welt dagewesen sein soll; sie ist die Regel, das Richtmaß nicht nur für die sittliche Welt, sie ist es auch für die physische, die nach ihr erschaffen worden. Auf Mystizismus weist schon der Hinweis auf Spr. Sal. c. 8, bekanntlich eine Hypostasierung der חכמה. Nichts von dem finde ich in dem philonischen Ausspruche; der Gedanke bei Philo ist einfach und rationell der: das Sittengesetz der Thora ist das Naturgesetz; Forderung der Natur ist die Übereinstimmung von Thora und Welt, wie Philo an zahlreichen Stellen sonst lehrt. C. Siegfried bezeichnet obigen palästinensischen Midrasch als rabbinischen Grundsatz. Nach ihm hätte Philo den rabbinischen Grundsatz entlehnt, woraus die Verschmelzung zu obigem halb stoischem, halb rabbinischem Satze von der Übereinstimmung zwischen Welt und Thora hervorgegangen sei. Den Beweis ist er uns schuldig geblieben. Und doch scheint vielmehr das Umgekehrte richtig. Denn nur zu überzeugend sagt Freudenthal in seinen angegebenen hellenistischen Studien (S. 72): hellenistischen Ursprungs ist der Begriff vorweltlicher Dinge überhaupt, und erst durch die Ideen Platos und die Urzahlen der Pythagoräer ist er nach Palästina geführt worden, und der Vermittler hierfür, sagt er an anderem Orte, ist Philo gewesen. Also baut die palästinensische Agada hier speziell auf alexandrinischer Basis weiter, und damit fällt der von C. Siegfried daselbst gegen Philo erhobene Vorwurf, von dem »feinen Kunststück, das er gemacht, indem er sein altjüdisches Vorurteil behalten und doch wie ein Philosoph geredet habe«, in sich zusammen. Im übrigen teilt Philo — was nicht verschwiegen werden soll — die Ansicht von der Vorweltlichkeit der Thora, wenigstens des Sabbats, wie De Vita Mos. III, 36 zu lesen, mit dem palästinensischen Midrasch, hierin nicht weniger mystisch als letzterer.

Danach gehe ich zum Einzelnen über, nach der Reihenfolge des Schriftwortes, zu dem die Agadoth gegeben sind. Von den Agadoth zur Schöpfungsgeschichte zunächst hier noch einige zu den bei J. Freudenthal und C. Siegfried bereits erwähnten. »Kain,« sagt unser Alexandriner, »tötete sich selbst« (Quod det. pot. insid. § 14), geistreich, wenn auch weniger wahr, ganz in der Weise palästinensischer Agadisten, sich eines Interpretations-Kunststückes, des bekannten אל תקרא, bedienend, indem er ganz unter der Hand das ursprüngliche ἀπέκτεινεν αὐτόν der LXX zu Gen. 4,8 in ἀπέκτεινεν ἑαυτόν übergehen läßt, mit der weiteren, den allgemeinen Gedanken enthaltenden Ausführung, daß der Böse mit der schlechten Tat, die er verübt, für das Höhere, ein geistiges, tugendhaftes Leben, tot, gleichsam den Seelentod gestorben sei. Abel aber, fährt Philo fort, lebt im Tode, gleichsam in Gott fort, weshalb es von ihm heißen könne: »Das Blut deines Bruders schreit auf zu mir.« Man könnte zweifelhaft sein, ob solche Deutung im Munde eines Philo nicht vielmehr zum allegorischen Midrasch zu rechnen sei; bekanntlich zählt das Buch Quod. det. pot. ins. zu seinen allegorischen Schriften. Auch ist ihm Kain der Typus des Schlechten, wie Abel der des Guten. Aber Kain und Abel sind ihm nicht bloß Allegorien, was irrtümlich die landläufige Meinung ist; man ersieht vielmehr aus Stellen, wie De Nobil. § 3, II p. 735 M., daß daneben bei unserem Alexandriner von Kain eine Auffassung als geschichtlicher Person bestanden. Der ältere der beiden Brüder, sagt er daselbst, habe mit dem Brudermorde die Erde zum erstenmal mit Blut befleckt; braucht es eine noch deutlichere Sprache, daß Kain und Abel auch als leibliche Personen bei ihm aufgefaßt werden? Macht es etwa — dies in Parenthese – der Prediger von heute anders? Oder macht auch nicht dieser unbeschadet des geschichtlichen Charakters der biblischen Personen, sie in gleicher Weise, je nach seinem homiletischen Bedürfnis, zum Typus dieser und jener Handlungs- und Denkweise, die letztere gleichsam wie wir mit klassischem Zitat veranschaulichend. Es ist wirklich nicht so schlimm mit mancher der Allegorien Philos. Es liegt nahe, mit dem philonischen Ausspruch den des palästinensischen Agadisten in Ber. rabb. P. 39 הרשעים קרוים מתים בחייהן zu vergleichen, scheinbar sich berührend, aber mit dem bemerkenswerten Unterschiede, daß der Gedanke bei Philo esoterisch, der eines Seelenzustandes ist, der des palästinischen Midrasch dagegen der ganzen Richtung des Talmudismus nach bei der Welt des Realen verbleibt: der Frevler ist auch wie leiblich gestorben, er zählt nicht mehr.

Den in der genealogischen Tafel der ersten Menschengeschlechter Gen. 4, 26 genannten Enosch macht in agadischer Deutung Philo gewissermaßen zum anderen Stammvater der Menschen mit der Begründung, daß dieser der erste wahre Mensch gewesen sei, denn erst der Hoffende sei ein Mensch, und von Enosch sage die Schrift, so daselbst nach den LXX, daß er zuerst ein Hoffender gewesen (De Abr. § 2). Es ist von besonderem Interesse, hier den Auslegungswegen nachzugehen, die Philo gewandelt. Ausgehend von der Appellativ-Bedeutung des Namens אנוש = Mensch und einer an sich verfehlten Übersetzung der LXX οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου, bedient er sich einer Art סמיכות ganz in der Weise palästinensischer Lehrer, indem er den Anfang des nächsten Verses, Gen. 5, 1 zu seiner Deutung zu Hilfe nimmt, und daraus ergibt sich ihm die Auslegung: »Dies das Buch der Schöpfungsgeschichte des Menschen, dies der Anfang des wahren Menschen.« Bekanntlich hat auch die palästinensische Agada sich dieses Verses bemächtigt. Bekannt dazu ist der Ausspruch Ben Asais זה כלל גדול בתורה, der erst in gleicher Weise unter סמיכות mit Zuhilfenahme des Versendes בדמות א' עשה אתו überhaupt einen Sinn erlangt, (vgl. מ״כ z. St. Ber. r. P. 24); den nämlich: daß die Menschen bei allen sonstigen Scheidungen doch etwas Gemeinsames haben, was sie gleich macht und über allen Scheidungen steht. Es ist die Tatsache, daß sie im Ebenbilde Gottes erschaffen sind, woraus dann weiter folgt, worauf bekanntlich R. Akiba hinweist, daß sie sich untereinander lieben sollen. So zeigt sich hier eine Gleichheit der Auslegungsmethode, wenn auch die Resultate verschieden lauten.

Zu אלה תולדות נח Gen. 6, 9 gibt Philo in bemerkenswerter Übereinstimmung mit dem bekannten palästinensischen Midrasch מה הן פירותיו של צדיקים מצות ומעשים טובים (Ber. r. c. 30) seinerseits die agadische Deutung βοῶν ἄντικρυς, ὅτι οἰκία καὶ συγγένεια καὶ πατρὶς οὐδεμία ἐστὶν ἑτέρα σοφῷ ὅτι μὴ ἀρεταὶ καὶ αἱ κατ' ἀρετὰς πράξεις, daß der Weise kein anderes Haus und keine andere Familie und kein anderes Vaterland hat als seine Tugenden und tugendhaften Handlungen (de Abr. § 31 ed. Cohn). Der Gedanke liegt übrigens so sehr in der Richtung beider Schulen, daß an eine gegenseitige Abhängigkeit nicht zu denken ist.

Philo kennt weiter so gut wie der palästinensische Midrasch den agadischen Gedanken, daß Noah nur beschränktes Lob erfährt in der Schrift. Er sagt es (de Abr. § 36) fast mit denselben Worten wie der palästinensische Midrasch בדורותיו היה צדיק, nur für seine Zeit sei er gut gewesen; doch dies nur nebenher, da es bereits bei

C. Siegfried angemerkt ist. Dagegen ist eine dritte Agada hier zur Noah-Geschichte noch zu erwähnen aus einer längst wohl durch den Mönch Joh. Bapt. Aucher erschlossenen, bis jetzt fast völlig unbenutzten Quelle. Es sind das die hie und da wohl genannten, aber wenig gekannten Quaestiones des Philo in Genesin und Exodum. Es war ein Lieblingswunsch des jüngst dahingeschiedenen Prof. Jakob Freudenthal, wohl aus der Zeit seiner hellenistischen Studien, daß dieselben sorgfältig durchforscht, insbesondere auf ihren exegetischen Gehalt geprüft und durch deutsche Bearbeitung auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht würden. Und jetzt. da ich mich daran gemacht, sie durchzumustern, schäme ich mich nicht, auf die Gefahr hin, einer Überschätzung philonischer Exegese geziehen zu werden, wie zur Zeit noch das Vorurteil gegen Philo lautet, zu gestehen, daß ich geradezu überrascht bin von der Fülle ethischer, seine Exegese besonders kennzeichnender Ideen, wie sie sich daselbst finden. In den Quaestiones besitzen wir den eigentlich oder doch vorwiegend rationellen Auslegungs-Midrasch bei Philo, zum Unterschiede von der ganzen Gruppe seiner allegorischer Schriften, die er selbst als Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι bezeichnet hat. Nicht daß die allegorische Auslegung in den Quaestiones grundsätzlich vermieden würde; hier kommt aber vielmehr der Wortsinn der heiligen Schriften stereotyp mit ad literam oder mit ähnlicher Redewendung eingeführt zu seinem Recht oder wird auch agadische Deutung gegeben, und so werden die Quaestiones zu einer ziemlich ergiebigen Quelle von Agadoth bei Philo. Die literarische Bedeutung der Quaestiones wird noch dadurch erhöht, daß sie überhaupt eine empfindliche Lücke in Philos Kommentaren zum Pentateuch ausfüllen helfen; es fehlen uns zur Zeit die Lebensbeschreibungen Isaaks und Jakobs zur Patriarchengeschichte. Leop. Cohn in der Monographie »Einteilung nnd Chronologie der Schriften Philos« hält es für ausgemacht, daß Philo auch diese geschrieben habe; ob sie jemals aus dem Dunkel der Bibliotheken wieder auftauchen, bleibt abzuwarten. Da bieten denn bis dahin die Quaestiones einigen Ersatz, indem sie zu den die Patriarchengeschichte Isaaks betreffenden Kapiteln ganz und für den Anfang noch zu der Jakobs eine Menge Erklärungen, zum Teil midraschartiger, liefern, in der Richterschen Ausgabe von § 83 des 4. Buches in Gen. bis zum Schluß desselben § 245.

Die dritte Agada nun zur Noahgeschichte, bei Auslegung von Gen. 7, 4 gegeben, ist die Bemerkung in diesen Quaestiones lib. II § 13, daß mit den sieben Tagen, die Gott der Herr wartete, ehe

er die alles verderbende Flut brachte, den Sündern Zeit gelassen werden sollte zur Besserung; der tägliche Anblick der von Noah erbauten Arche sollte sie zum Glauben an das Drohwort, daß in sieben Tagen die Flut einträte, bringen. Bekanntlich begegnet der Gedanke auch im palästinensischen Midrasch, wie Ber. r. c. 32, Tanch. zu פ' נח Abt. 5. Möglich schon, daß hier eine Entlehnung stattgefunden, wie freilich auch der Gedanke nahe genug lag, daß beide Schulen selbständig darauf kommen konnten. Endlich ist es zum Kapitel Noah unserem Exegeten auch nicht entgangen, daß die Aufzählung der Söhne Noahs abwechselnd bald mit Sem, bald mit Japhet beginnt, während Ham allemal in die Mitte zu stehen kommt; er findet die Erklärung — und einer solchen bedurfte es für ihn — in dem agadischen Gedanken, daß das Rohe, Ungeschlachte, als dessen Repräsentant Ham erscheint, soll es in Schach gehalten werden, wie eingeschlossen, eingezäunt von den Faktoren des Besseren bleiben muß.

Gen. 12 ff. Da ist es die Frage nach der Stellung der Erzväter in dem Reiche Gottes, die die alexandrinische Schule generell zu dem Komplex der das Leben der Erzväter erzählenden Kapitel beschäftigt hat. Aus dem Umstande, daß Philo in seiner Darlegung des Mosaischen Gesetzes wie in den Lebensbeschreibungen der Patriarchen wiederholt darauf zurückkommt, ist zu ersehen, daß solches geradezu ein Problem der alexandrinischen Religionsphilosophie gewesen, und die Lösung, die gegeben wird, ist agadisch. Sie lautet im Wesentlichen dahin, daß die Erzväter eine Art inkarnierten Gesetzes seien, daß sie das lebendig gewordene, gleichsam wandelnde Gesetz darstellten, im Gegensatze zu dem geschriebenen Gesetze. Die Hauptstelle dafür, die es verdient in Übersetzung hergesetzt zu werden, findet sich de Abr. § 6 ed. Cohn: »Ohne Lehrer, ohne von außen gegebene Norm, befolgten sie aus eigenem Antriebe das ungeschriebene Gesetz, d. i. das Naturgesetz, indem sie es für das, was es in Wahrheit ist, für das oberste Gesetz hielten, womit sie der Nachweit, die das geschriebene Gesetz besitzt, das ermutigende Beispiel gegeben, nach ihm zu leben, indem ja dasselbe nichts anderes ist, als was sie bereits getan«. So löst Philo nebenher ein Grundproblem der Ethik des Judentums, das nämlich vom Verhältnis des Naturgesetzes oder der Stimme der Natur im Menschen zu dem geoffenbarten oder von außen stammenden Sittengebot, einem Thema, dem bekanntlich von Neueren M. Lazarus in seiner »Ethik des Judentums« ein längeres Kapitel gewidmet hat. Nach Philo besteht hier völlige Übereinstimmung, nur daß das Naturgesetz das prius

sei, die spätere sinaitische Gesetzgebung hätte, meint er, nichts weiter zu tun gehabt, als dieses Naturgesetz zu sanktionieren. Mehr gestreift als eigentlicher Erörterung unterzogen wird die Frage nach der Stellung der Patriarchen in der palästinensischen Schriftforschung in der bekannten agadischen Deutung von Gen. 26, 5: ר׳ יונתן משום ר׳ יוחנן אמר אפילו הלכות עירובי חצרות היה אברהם יודע (Ber. r. c. 64 und die weiteren Deutungen daselbst). Der bemerkenswerte Unterschied ist der, daß hier umgekehrt das sinaitische Religionsgesetz und selbst dessen kasuistische Teile in das Leben der Erzväter zurückverlegt werden, in einer Art Anachronismus. Es erhebt sich generell für Philo die weitere Frage, ob die Patriarchen für ihn auch geschichtliche Existenz haben, ob sie ihm Personen, leibhafte Gestalten, sind, was sie nach der Behandlung in seinen zahlreichen rein allegorischen Schriften nicht zu sein scheinen. Richtig ist, daß sie ihm daselbst Namen von Typen von symbolischer oder allegorischer Bedeutung sind, die bald den Typus von intellektuellem, bald von moralischem Sein darzustellen haben. Daneben aber erkennt er in den geschichtlich-exegetischen Schriften, wie De Abrahamo, de Josepho wiederholt die Berechtigung auch der anderen Auffassung derselben als leibhafter Personen an. Er erzählt an der Hand der LXX, die für ihn die heilige Schrift ist, die Geschichte derselben, Betrachtungen, Reflexionen einstreuend, wie das seine Art ist, was keinen Zweifel läßt, daß ihm die Patriarchen auch geschichtliche Personen sind. Er läßt denn auch in diesen Büchern einerseits die Exegese nach dem Wortsinn, dem Tatsächlichen, in der Geschichte der Patriarchen, andererseits die allegorische Auslegung dieser selben Geschichte nebeneinander hergehen, meist erstere voraufgehen lassend, so daß es den Anschein gewinnt, daß die Patriarchen mit allem, was von ihnen erzählt wird, für Philo dieselbe geschichtliche Bedeutung haben, wie für uns heute, soweit wir nicht auf dem Boden der Hyperkritik stehen, nur daß er daneben bei der herrschenden Zeitrichtung, die die Allegorie liebt, die Geschichte der Patriarchen auch zu allegorischen Zwecken benutzt. Ersterem Umstande ist es zu danken, daß es bei Philo auch nicht an ausschmückender Agada zur Geschichte der Patriarchen fehlt.

Im Einzelnen verdient es Beachtung, wie bereits Philo die Kontinuität als einen der bedeutsamsten Züge in der geschichtlichen Entwickelung von Volk und Lehre Israels erkannt hat. Er findet sie in dem Verhältnis der drei Patriarchen zu einander. So sagt er de Abrahamo § 49, nachdem er im allgemeinen von der Trias der Patriarchen gesprochen: οἷς μὲν οὖν διενήνοχεν ἕκαστος ἐφ'ἓν καὶ τὸ

αὐτὸ τέλος ἐπειγόμενος, αὖθις ἀκριβέστερον ἐροῦμεν, d. i. jeder der Patriarchen hat seine besondere Auszeichnung, auf ein und dasselbe Endziel aber geht ihr »Bestreben«, was eben die Kontinuität bedeutet. Weiter ist es von Interesse zu sehen, was Philo auf die Frage, auf welchem Wege der erste der Patriarchen, Abraham, zur Erkenntnis Gottes gelangt ist, für Bescheid hat, eine Frage, die die palästinensische Schriftforschung und erst recht die alexandrinische beschäftigen mußte. Die Lösung, die sie beide geben, darf freilich nicht entfernt Anspruch darauf machen, eine wissenschaftliche Lösung der Frage, die mit dem anderen und noch schwierigeren Problem, dem von dem Ursprung des israelitischen Monotheismus, zusammenhängt, sein zu wollen. Immerhin aber interessiert es, für die Agada zu erfahren, wie diese sich die Sache zurechtgelegt hat. Die palästinensische Schriftforschung bietet in dieser Beziehung eine ganze Anzahl von Agadoth, durch die alle der Gedanke geht, daß Abraham durch eigenes Nachdenken auf den Gedanken des einen, ewigen und unsichtbaren Gottes gekommen sei. בן ארבעים ושמונה שנה הכיר אברהם את בוראו sagt ein Autor Midrasch Ber. r. c. 30, ein anderer gar בן ג׳ שנים הכיר אברהם את בוראו וכו׳. Nicht anders Philo, nur daß er den inneren Prozeß des Fortschrittes von niederer zu höherer Erkenntnis Gottes bei Abraham erkennen läßt, ihn aufs deutlichste veranschaulichend, de Abrahamo § 69ff. Er läßt ihn mit Vergötterung der Gestirne beginnen, wofür er die plausible Erklärung gibt, im Lande der Chaldäer geboren, habe Abraham gar nichts anderes als Sternanbeter sein können. Dann, meint er, sei es wie innere Erleuchtung über ihn gekommen, und wie im überirdischen Glanze habe er die wahre Gottheit geschaut; den bisherigen Irrtum gewahrend, sei er diesem Abglanz von Göttlichem fortan nachgefolgt, dann habe er sie wie einen Weltenlenker, einen Regierer und Versorger des Alls geschaut. Das alles zunächst als innere Schau, bis ihm für das, was er innerlich geschaut, Bestätigung durch Theophanie oder sichtbare Offenbarung Gottes geworden. Fein psychologisch läßt so Philo einen Abraham erst nach Gott verlangen, ehe sich dieser zu ihm herabläßt, zu befestigen in seiner Seele, was er von ihm geschaut. Es darf die Übereinstimmung überraschen, in der sich Philo hier mit der palästinensischen Agada befindet. Auch diese, wie aus dem midraschartigen ס׳ הישר zum Schluß des Abschnittes נח zu ersehen ist, läßt Abraham in sinniger Dichtung zuerst für einen Tag, d. i. die Zeit, da die Sonne am Himmel steht, diese, die Himmelskönigin, anbeten, bis er bei ihrem Untergang am Abend bei sich bekennt: so ist denn diese doch nicht Gott, worauf er bei dem Heraufziehen von Mond und

Sternen am Himmel diese für eine Nacht anbetet, beim Eingehen derselben aber am Morgen sich sagt, daß diese auch nicht Gott und Schöpfer sein können, daß sie vielmehr nur Diener einer über ihnen stehenden Macht sind, und die Bestätigung dieser seiner richtigen Vermutung von Gott läßt der palästinensische Midrasch in gleicher Weise dem Abraham durch göttliche Erscheinung geben, cfr. Ber. rabb. c. 39 Anf. Leicht könnte man, da Sefer ha-jaschar viel späterer Entstehung ist, an eine Entlehnung von Philo denken, allein die Einzelzüge in der Erzählung des ersteren sind so ausgeprägt palästinensicher Art, daß eine Abhängigkeit der einen von der anderen Quelle doch nicht gut anzunehmen ist.

Ich wende mich zu agadischer Auslegung im Einzelnen, der Reihenfolge nach zuerst zur Geschichte Abrahams, wie sie bei Philo gegeben ist, mit Übergehung desjenigen, was bereits davon bei C. Siegfried, S. 146 ff. Erwähnung gefunden hat. So begegnet man in den Quaestiones in Gen. III § 2 zu Gen. 15, 8 einer Art agadischer Erklärung, warum Abraham auch noch ein Zeichen verlangt habe, da er doch Gott aufs Wort vertraut, wie daselbst von ihm gerühmt wird. Die Ausgleichung der Schwierigkeit, wenn es eine solche ist, meint Philo, sei damit gegeben, daß das verlangte Zeichen nicht eigentlich zur Bewährung der Verheißung gedient habe; es habe nur die künftige Erfüllung derselben, deren Abraham gewiß gewesen, veranschaulicht werden sollen, weil, wie Philo sinnig hinzusetzt, Abraham, der darum ersuchte, doch nur Mensch sei oder Mensch genug, so etwas zu verlangen.

Gen. 16, 3. Die Wiederholung des der Sara gegebenen Titels als Frau Abrahams, nachdem dieser bereits V. 1 voraufgegangen, hat nach Philo den tieferen Grund, daß damit der Unterschied der Seelengemeinschaft, dieses göttlichen Zuges in der Ehe, wie sie von Anfang an zwischen Abraham und Sara trotz anfänglich versagten Kindersegens bestehen bleibe, und dem im Äußeren verbleibenden, ohnehin nur aufgenötigten Verkehr mit der Hagar hervorgehoben und recht ins Licht gesetzt werde. Hagar bleibe die Fremde, Gattin Abrahams mit allen Rechten bleibe Sara allein, wie das noch einmal in denselben Quaestiones in Gen. III § 21 und dem folgenden Verse Gen. 16, 4 hervorgehoben wird. Deutlicher noch tritt dieses Verhältnis in der weiteren Agada hervor, Abraham habe den Verkehr mit Hagar nur bis zum Zeitpunkt der Empfängnis derselben gepflegt, darauf aber sogleich davon abgelassen, was damit begründet wird: einmal sei dies der Enthaltsamkeit Abrahams gemäß gewesen, dann aber sei es auch deshalb geschehen, um die Rechte Saras als der recht-

mäßigen Frau nicht zu schmälern, eine feinsinnige Bemerkung, die Philo namens einer, wie es scheint, ganzen Schule von Agadisten in Alexandrien vorträgt (de Abr. § 253). Vollends meint man, einen Kasuisten von palästinensischer Schärfe der Distinktion vor sich zu haben, wenn es weiter zu demselben Verse 16, 4 in agadischer Deutung bei ihm (Quaestiones in Gen. III. § 22) heißt, Hagar habe nicht etwa ein gehorsamwidriges Benehmen in Wort, Gebärde und Tat gegen Sara, die Herrin, angenommen; daß letztere an Ansehen verloren, sei einfach die Konsequenz des Lebens gewesen, da Hagar einmal die von der Natur Bevorzugtere geworden, und auf Hagar falle kein Tadel. Ihr Lichtbild, das die heilige Schrift geflissentlich von ihr gegenüber der eifersüchtigen und herrschgierigen Herrin zeichnet, werde nicht getrübt. Der palästinensische Midrasch allerdings, wie Ber. rabb. c. 45, läßt tendenziös Hagar Ungeziemendes über ihre Herrin vorbringen; einer Sara gegenüber muß Hagar herabgesetzt werden. Besonders reich an Agadoth ist die Philo-Exegese, ganz wie auch die der Palästinenser zu Gen. c. 18. Bekanntlich macht die wechselweise Nennung von ה' und שלשה אנשים für die bei Abraham Erschienenen in demselben Kapitel fast wie in einem Atemzuge schon einige exegetische Schwierigkeit, was agadische Erklärung nach dem damaligen Standpunkt der Exegese herausfordern mußte. In den palästinensischen, zu denen man auch die mittelalterlichen Exegeten, wie R. Samuel ben Meir, wird rechnen dürfen, hilft man sich mit Heranziehung des halachischen דרך כלל ופרט, wonach mit Nennung des Gottesnamens die drei Engel eingeführt wurden. Der Midrasch selber (Ber. rabb. 48) nimmt einmal ein Erscheinen Gottes selbst neben dem der drei Engel an. Im Grunde ist es bei Philo dasselbe, wenn er (de Abr. § 131) sagt: ἡ τρίτη φαντασία δυνάμει ἑνός ἐστιν ὑποκειμένου, d. i. daß der Erscheinung der drei Engel die des einen Gottes zu Grunde liege, und Beweis dafür ist ihm der Umstand, daß wiederholt dieselben in unserem Kapitel wie eine Person angeredet werden. An anderer Stelle wieder, in demselben Buche § 144, sagt er, daß von den dreien der, der Sara die frohe Verheißung gebracht, Gott selber gewesen sei, nach Art der Könige, die Belohnungen mit eigenen Händen austeilen, die zwei anderen seien Engel als seine Diener gewesen, die den Auftrag gehabt, zur Zerstörung Sodoms und Gomorrhas auszuziehen, wiederum nach Art der Könige, die die Strafurteile durch ihre Diener vollziehen lassen. Dies nach dem Grundzuge philonischer Theologie, die es verbietet, Gott irgendwie in Verbindung mit dem Bösen, sei es dem moralischen, sei es dem physischen, zu denken, daß die Auf-

gabe der drei Engel geteilt gewesen ist; gleicherweise auch die Ansicht in palästinensischen Kreisen, vgl. Talm. Baba mez. fol. 86b. Nur kurz zu demselben Kapitel der Genesis sei noch aus Philo bemerkt, daß er in gleicher Weise wie die palästinensische Agada in der angeführten Talmudstelle die Erklärung kennt, daß die Engel nur den Schein von Essenden angenommen. An eine gegenseitige Abhängigkeit aber ist der beigegebenen, wie oben dargelegt, alexandrinisch gefärbten Züge wegen in der Agada doch wohl nicht zu denken. Daß die Gottheit heruntersteigt (Gen. 18, 21), gleichsam an den Tatort der verübten Schuld, der Sünden zu Sodom und Gomorrha, sich begibt, erklärt Philo agadisch nach dem bekannten bei palästinensischen Lehrern geläufigen Grundsatz למדה תורה דרך ארץ, es sei das keine Erzählung vom Tun Gottes, es sei vielmehr Wink für uns, die Menschen, daß wir nicht voreilig auf ein bloßes Gerücht hin eine Entscheidung treffen, daß wir uns zuvor vom Grund oder Ungrund des Geredes vergewissern. Mögen also auch Vorgesetzte, setzt Philo paränetisch hinzu, sich des Eingeständnisses, eine Sache nicht zu wissen, nicht schämen, da sie doch hier hören, wie selbst die Gottheit es nicht verschmäht, sich nähere Kunde zu verschaffen, ehe sie straft. Derselbe Gedanke auch im palästinensischen Midrasch, wie bekannt, und zwar bereits zu Gen. 11, 5, wozu Tanchuma bemerkt: אלא הכל צפוי וגלוי לפניו אלא ללמד לבריות שלא לגמור את הדין ושלא לומר דבר מה שלא רואין. Für Philo war eine solche Auslegung um so zwingender, als er seiner ganzen theologischen Position nach auch nicht entfernt den Gedanken von Anthropomorphismus, von einer körperlichen Bewegung der Gottheit, bei seinen Hörern oder Lesern aufkommen lassen konnte. Zu dem Schluß der Erzählung vom Leben Abrahams, dem ואברהם זקן בא בימים (Gen. 24), gesellt sich noch einmal ausschmückender, sinniger Midrasch, und bei Philo nicht minder wie bei den palästinensischen Agadisten. Bekannt aus dem Kreise der letzteren ist der Ausspruch Talm. Baba mez. 87a: עד אברהם לא היה זקנה mit der halb scherhaften Begründung daselbst מאן דהוי בעי למשתעי בהדי אברהם משתעי בהדי יצחק וכו׳. Mit ernster zunehmender Begründung und mit ethischem Gehalte tritt dem zur Seite der Midrasch Ber. rabb. c. 59 אברהם ע״י שכתוב בו ושמרו דרך ה׳ לעשות צדקה ומשפט זכה לזקנה, der Erzvater habe sich die Ehre des Alters durch seinen auch für die Nachkommen vorbildlichen Wandel erworben. Mit letzterem stimmt das zusammen, was Philo de Abr. § 270 ed. C, sagt: οἱ χρησμοί . . . πρῶτον αὐτὸν ἀπεφήναντο πρεσβύτερον τῶν πρὸ αὐτοῦ τριπλάσια καὶ πολλαπλάσια ἔτη βιωσάντων . . . ὁ γὰρ ἀληθείᾳ πρεσβύτερος οὐκ ἐν μήκει χρόνων ἀλλ' ἐν ἐπαινετῷ καὶ τελείῳ βίῳ θεωρεῖται.

Zum ersten Mal sprechen die heiligen Urkunden bei Abraham von Greisenalter, da doch die Menschen vor ihm zum Teil dreimal so lange und noch länger lebten, und der Grund sei, daß das wahre Greisenalter nicht in der Länge der Tage, vielmehr in der Vollkommenheit des Lebenswandels erblickt werde. Bei dem zweiten Erzvater knüpft die Agada an den bedeutsamsten Vorgang in dessen Leben, an die Opferung Isaaks, an. Es ist bekannt, daß dafür in palästinensischen Kreisen eigens ein Wort, das für Isaak charakteristisch ist, עולה תמימה geprägt worden, und ganz ebenso spricht Philo in de Sacrif. Abel. et Caini § 110 von Isaak als Beispiel von Opfern, an denen kein Fehl.

Sonst fließt die Quelle der Agada zur Geschichte dieses zweiten Erzvaters bei Philo nicht allzu reichlich. Immerhin einiges von Interesse in dieser Beziehung bieten doch eben die Quaestiones. So zu Gen. 24, 16: daselbst hat der scheinbar nach voraufgegangenem בתולה müßige Zusatz ואיש לא ידעה nach Philos sinniger Erklärung seinen Grund darin, daß Rebekka, die nachmalige Stammmutter, damit in doppeltem Sinne Jungfrau genannt werde; sie sei es nicht nur in körperlicher Beziehung, sie sei es auch nach ihrem Denken und Fühlen gewesen, indem der Gedanke an einem Mann noch nie ihre Seele berührt habe und das sicherlich auch in Blick und Haltung bei ihr hervorgetreten sei (Quaest. in Gen. IV § 99). Dem nahe kommt von palästinensischer Seite der Ausspruch des R. Jochanan (Ber. rabb. P. 60): אפילו אדם לא תבע בה vgl. das. V. 57: Für die Frage an das Mädchen daselbst hat Philo in den Quaest. in Gen. IV § 132 die agadische Deutung, daß es bei der Verheiratung des Mädchens ihrer Zustimmung bedürfe, daß sie nicht der Sklavin gleich willenlos in die Abhängigkeit von einem fremden Herrn sich begeben müsse, ganz wie auch im palästinensischen Midrasch geschrieben wird אין משיאין את הקטנה אלא על פיה nach der Fassung im Jalkut z. St.

Gen. 25, 25 ff. Von den Söhnen Isaaks repräsentiert unserem Philo ganz wie im palästinensischen Midrasch Esau den Typus der Roheit, der Schlechtigkeit im Menschen, soweit sie aus Ungeschlachtheit entspringt (Quaest. in Gen. IV § 168). Dabei wird אדמוני, das bei Esau gebraucht wird, übereinstimmend mit Ber. rabb. c. 63, auf die in Wildheit und Gemeinheit ausbrechende Zornes- und Rachetat bei Esau gedeutet und erklärt Philo noch besonders, das Bild des haarigen Mannes bei Esau gehe auf seine Kunst, Gedanken und Absichten zu verbergen.

Gen. 27, 1. Die Erblindung Isaaks, schreibt Philo älteren Agadisten nach (Quaest. in Gen. IV § 196) — ob palästinensischen Autoren,

bleibe dahingestellt — sei nur eine zeitweise, vorübergehende gewesen, zu dem Zweck ihm auferlegt, daß der würdigere von den beiden Söhnen den Segen des Vaters empfange. Es ist echt alexandrinische Wundersucht, da hinzugefügt wird, dann sei Isaak wieder sehend geworden; ohne dieses übertreibende Moment der palästinensische Midrasch: למה כהו עיניו של יצחק כדי שיטול יעקב הברכות Ber. rabb. c. 65.

Gen. 27, 22. Die »Stimme Jakobs« deutet Philo (Quaest. in Gen. IV, § 212) auf die fromme Gesinnung, wie sie in כי הקרה ה׳ אלהיך לפני zum Ausdruck gekommen, wiederum in Übereinstimmung mit dem palästinensischen Midrasch (Ber. rabb. P. 65) בשעה שאמר יעקב כי הקרה ה׳ א׳ לפני אמר יצחק יודע אני שאין עשו מזכיר שמו של הקב״ה וכו׳.

Gen. 28, 7. Hier findet Philo den feinen, besonders bemerkenswerten ethischen Zug angedeutet, daß es von Jakob heißt, er habe beiden Eltern in Bezug auf die Gattinwahl Folge geleistet, was seinen pietätsvollen Sinn bekunde, während der andere, Esau, lediglich den Wunsch des Vaters geehrt habe, der Mutter werde dabei nicht einmal gedacht (Quaest. in Gen. IV § 244). In der weiteren Ausführung über das Thema der Kindesliebe und des zu erwartenden Lohnes für die Verehrung der Eltern gibt es daselbst eine agadische Auslegung des fünften Gebotes, deren Grundgedanke ganz derselbe ist wie im babylonischen Talmud (Kidd. 39 b) wo es bekanntlich heißt למען יטב לך לעולם שכלו טוב ולמען יאריכון ימיך לעולם שכלו ארוך. So auch Philo: »Unde patet, (eum) vitam et immortalitatem praenuntiavisse eis, qui vanam planamque et perfectam utrique parenti praestiterit pietatem«. Ist hier, wie in Sachen des Glaubens nicht unwahrscheinlich, eine Abhängigkeit von Palästina anzunehmen, so besitzen wir in dieser Stelle Philos ein wertvolles Zeugnis für das hohe Alter des bekannten in diesem Falle von R. Jacob nur tradierten so bedeutsamen Ausspruchs אין לך כל מצוה ומצוה בתורה שמתן שכרה בצידה שאין תחיית המתים תלויה בה »die wahre Vergeltung ist erst in der Ewigkeit«.

Hier aber brechen auch die Quaestiones ab, wenigstens die in Genesin; daß sie weiter gereicht haben, bezeugt nach Aucher Fabricius in der Bibl. Gr. an der Hand von dort stammenden Zitaten; vorläufig ist diese Bearbeitung der Jakob- und Josef-Geschichte und was sie von Agadoth Philos enthalten haben mag, verloren, bis ein glücklicher Zufall etwa sie wieder an den Tag fördern mag. Die Josefgeschichte hat zwar in einer der historisch-exegetischen Schriften Philos, im Buche de Josepho, ihre Bearbeitung gefunden, doch ist das fast durchwegs seichte, rhetorisch gefärbte Paraphrase des Bibel-

wortes, nur ohne Schwung und viel dichterische Zutat, weil auch die Agada da nicht gänzlich fehlt; das Wenige hat teilweise Siegfried in seinem Buche p. 146, 155 aufgenommen. Doch bleibt immerhin Einiges noch der Aufzählung wert. So zu Gen. 43, 34 läßt Philo den Josef seine Brüder scharf unter dem Mahle beobachten, ob sie nicht abermals ob des dem Bruder Benjamin zugefallenen größeren Anteils von Gastgeschenken an sie neidisch und haßerfüllt wurden, um daran zu prüfen ob die Zeit da sei, sich mit den Brüdern auszusöhnen (de Jos. § 334). Feinsinniger das andere, was Philo zu Gen. 45, 26 ff. bemerkt, es habe nämlich den Greis, es ist Jakob gemeint, bei der Freude, die wieder in sein Herz eingezogen, gleich auch die Sorge befallen, es möchte Josef bei seiner Jugend sich in der Fremde der Sitte der Väter entfremdet haben. Er bedachte die sittlichen und religiösen Gefahren in der Fremde, zumal in einem Lande wie Ägypten, und nicht zum geringsten die Lockungen, die Reichtum, Rang, Ehre wie bei seinem Sohne im Gefolge haben, alles Dinge, die ihn leicht zur Sünde verführt haben konnten, zumal da jedes Gegengewicht, wie ein Warnungsruf aus dem Elternhause, fehlte. Vielleicht auch fürchtete Jakob für sich selbst von einem Aufenthalt in Ägypten, denn nur dann ist es zu verstehen, wenn Philo daselbst (§ 255) fortfährt: οὕτως οὖν διακείμενον ἰδὼν ᾧ μόνῳ δυνατὸν ἀόρατον ψυχὴν ὁρᾶν ἔλεον λαμβάνει καὶ κοιμωμένῳ νύκτωρ ἐπιφανείς φησι· μηδὲν εὐλαβοῦ περὶ τῆς εἰς Αἴγυπτον ἀφίξεως κτλ, was lediglich eine Beruhigung wegen der eigenen Übersiedlung dorthin sein konnte, kurz es fehlt die Durchführung des Gedankens einer Beruhigung auch wegen Josefs, des Sohnes. Da ist denn der palästinensische Midrasch, der das gleiche Thema behandelt, glücklicher in der Abrundung des Gedankens gewesen, witzig zugleich in der Ausdeutung von רב יוסף בני bemerkt er: רב כחו של יוסף בני שכמה צרות הגיעוהו ועדיין הוא עומד בצדקו (Ber. rabb. c. 94, angeführt bereits bei C. Siegfried, wozu noch käme Midrasch Schem. rabb. P. 1 zu ויוסף היה במצרים und besonders fein pointiert Sifre zu Deut. 32, להודיע צדקו של יוסף וכו׳).

Erst zum Leben Moses, dem auch nicht weniger als drei, nach L. Cohns Zählung zwei, Bücher de vita Moses gewidmet sind, wird Philos Auslegung auch an agadischen Bestandteilen wieder reicher. Der Grund dafür ist: Moses Persönlichkeit mit allem, was in der Schrift von seiner Charakteristik, von seinen Taten und Lehren berichtet wird, wird ihm nirgends zur Allegorie; einem Mose gegenüber befindet sich selbst Philo so zu sagen auf streng historischem Boden, während die Auffassung von den Patriarchen, wie wir gesehen, bei ihm noch schwankt und diese ihm bald wie geschichtliche

Personen bald auch wie allgemeine Typen erscheinen. Da konnte denn auch Philos Exegese, wollte sie über den Wortsinn hinausgehen — und sie ist stellenweise darüber hinausgegangen —, nur noch zu agadischer, nicht mehr allegorischer Deutung führen. Bekanntlich schmückt der palästinensische Midrasch gleich den ersten Lebensabschnitt Moses, seine Kindheit, mit geschichtlicherAgada aus, als Zeichen dafür, daß Mose als eine Art Heros von ihm aufgefaßt worden ist. Bei den Heroen des Altertums ist es ja ziemlich allgemein, daß die Geschichte ihrer Kindheit sagenhaft ausgeschmückt wird. Sicherlich eine der schönsten agadischen Dichtungen ist in dieser Beziehung Schem. rabba P. 1: »Als Kind griff Mose nach der Krone des Pharao was den Argwohn weckte, und der Einflüsterung der Höflinge — das waren die Weisen Ägyptens — Nahrung gab, es werde der Pharao einst durch dieses Kind der Krone und des Thrones beraubt werden. Die Meinungen der Weisen, was zu tun sei, schwankte hin und her, bis man sich entschied, es solle eine Probe gemacht werden, ob solches wirklich von dem Kinde zu fürchten sei«. Ich führte mit Bedacht den Anfang der palästinensischen Agada wörtlich an, wegen der bemerkenswerten Ähnlichkeit, indem derselbe Gedanke einer den Argwohn bei dem Pharao weckenden Einflüsterung seitens der Höflinge auch bei Philo begegnet. Er sagt de Vita Mos. I § 46 (von λαβόμενοι δ' ἅπαξ ἀφορμῆς bis ἀναβολαί), in Übersetzung: Die Gelegenheit (scil. Mose zu verleumden) ergreifend und argwöhnisch den Jüngling betrachtend wußten sie doch, daß er sie schon einmal bei Gelegenheit ihrer Freveltaten wegen zur Rechenschaft ziehen werde, also ließen sie an den Großvater, der dafür nur zu offenes Ohr hatte, Anschuldigungen aller Art gelangen, die einen diese, die anderen jene, ihm Furcht vor Beraubung der Herrschaft einzuflößen. »Er wird schon an dich selbst gehen«, ließen sie sich gegen ihn hören, »er achtet nichts gering; immer plant er etwas; vor der Zeit verlangt er nach dem Königtum; den einen schmeichelt er, andere wieder bedroht er; er tötet wider Recht; die dir besonders wohlwollen, mag er nicht leiden. Was zögerst du? willst du ihn nicht hindern auszuführen, was er sinnt? viel nützt dem nachstellenden Feinde das Zögern von Seiten der durch ihn Bedrohten.« Aber was hier trockener Geschichtspragmatismus — und das ist die Schranke philonischen Geistes —, ist dort in der palästinensischen Agada vielmehr Ausfluß schöpferischer Phantasie, freigestaltenden Dichtergeistes, dem man auch die weitere hochpoetische Legende von den zwei Becken verdankt, in deren einem Gold, in dem anderen brennende Kohle gewesen, die man vor den Pharao zur Probe für

das Kind habe bringen müssen, und wie Engelshand seine Hand geführt habe, also daß das Kind nach der Kohle griff, womit der Argwohn Pharaos zerstreut worden, Mose aber von Stunde an stotternd und ein Mann schwerer Zunge ward.

Ex. 3, 1. Der Gedanke im palästinensischen Midrasch (Schem. rabb. 2), daß es für Mose eine Art Vorbereitung für sein späteres Führeramt gewesen, daß er erst Hirte sein mußte, erhält sein Pendant in der Bemerkung bei Philo in demselben Buche, § 60 ed. Cohn, ποιμενικὴ γὰρ μελέτη καὶ προγυμνασία βασιλείας τῷ μέλλοντι τῆς ἡμερωτάτης τῶν ἀνθρώπων ἐπιστατεῖν ἀγέλης »Sorge für die Herde ist eine Vorbereitung für das Herrschergeschäft, so jemand die edelste Herde, die Menschen, leiten soll, mit der beiderseitigen Begründung, bei Philo ἀμήχανον γὰρ τὰ μεγάλα πρὸ τῶν μικρῶν τελεσθῆναι, denn unmöglich ist's in Großem vollkommen zu werden, ehe man sich in Kleinem versucht hat, daher auch, fährt er in demselben Paragraphen fort, werden Könige Volkshirten genannt, nicht zum Schimpf, um sie herabzusetzen, vielmehr als außerordentliche Ehrung, und im palästinensischen Midrasch; אין הקב״ה נותן גדלה לאדם עד שבודקו בדבר קטן (Schem. rabb. ebendaselbst). Was aber den palästinensischen Midrasch wieder vorteilhaft von Philo unterscheidet, ist die in echt dichterischer Weise gegebene feine Nüancierung des Gedankens, wonach es nicht der Hirt überhaupt, sondern der treue Hirt in Mose gewesen sei, was seine Weihe zum Vokshirten, zum Führer Israels bestimmte, was durch die hochpoetische Erzählung von dem vor Durst davongelaufenen, Wasser suchenden und zuletzt auf den Schultern Moses zurückgebrachten Schäfchen veranschaulicht wird (ebendaselbst).

Ex. 3, 2 ff. Der Vorgang »Mose am brennenden Dornbusch« erscheint bei Philo de vita Mos. I § 63 ff. in gleicher Weise wie im palästinensischen Midrasch Schem. rabba P. 2 mit einem besonders reichen Kranz von agadischer Auslegung geschmückt. So deutet Philo seinen leichten Dornbusch nach seiner leichten Zerstörbarkeit auf Israel als ein verhältnismäßig schwaches Völkchen; gleichwie der Dornbusch sich gleichsam zum Schutze gegen seine Feinde im Walde mit Dornen umgibt, findet Philo, daß Israel, dem ähnlich, in seiner gerechten Sache eine Macht besitzt, an der die Pfeile seiner Angreifer abprallen müssen, womit zu vergl. der palästinensische Midrasch daselbst: ר׳ אליעזר אומר מה הסנה הזה שפל מכל האילנות כך היו ישראל שפלים וכו׳, aber auch mit der tieferen Deutung, wovon bei Philo keine Spur ist, ר׳ יוחנן אמר מה הסנה הזה עושין אותו גדר לגנו כך ישראל גדר לעולם Israel hat das gemein mit der Dornhecke, daß es wie diess der schützende Zaun für die menschliche Gesellschaft

ist. Daß der Dornbusch brennt, doch nicht verbrennt, ist unserem Alexandriner ein Zeichen der Unverwüstlichkeit, der ewigen Fortdauer des israelitischen Volksstammes. Daß der Glanz des im Feuer brennenden Dornbusches nur noch zunimmt, ist ihm weiter ein Zeichen dafür, daß sein Volk aus allen Kämpfen nur noch mit erhöhtem Glanz und steigendem Ruhm hervorgeht, in ersterem widerum mit dem palästinensischen Midrasch zusammentreffend: למה הראה לו הקב״ה למשה בענין הזה לפי שהיה מחשב בלבו ואו׳ שמא יהיו מצרים מכלין את ישראל וכי׳ am genannten Orte, nur daß der alexandrinische Midrasch der ganzen Richtung der Schule nach, die auf Systematisierung geht, ganz allgemein von der Unvertilgbarkeit des israelitischen Namens spricht, der palästinensische auch hier individualisierend bei dem konkreten Falle, der Gefahr, die von Ägypten droht, stehen bleibt, andererseits aber, wie wir gesehen, desto reicher und schöpferischer in agadischer Einzelauslegung ist.

Auf den Inhalt der Offenbarung am Dornbusch eingehend, erklärt Philo den Zusammenhang der Verse von Ex. 3, 13 bis 3, 15 und 4, 1 ff. geistreich, in durchaus zutreffender Weise (de vita M. I § 71 ff.) wie folgt: Gott ist seinem eigentlichen Wesen nach der Seiende, die Bezeichnung für ihn, wonach Mose fragt, kann keine andere sein, als die, welche das Sein Gottes ausdrückt. τὸ μὲν πρῶτον λέγε, φησίν, αὐτοῖς ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ὤν zu deutsch: sage ihnen zuerst, spricht Gott, ich bin der Seiende, genau dem Schriftwort אהיה אשר אהיה entsprechend. Wird etwas anderes, fährt dann Philo fort, von mir (Gott) ausgesagt, so ist das nicht mehr eigentlicher Name von mir, der ich nichts als das Sein bedeute, doch ist dies nur für die Bevorzugten an Geist; für die Geistesschwächeren bedarf es sinnlicher Handhabe Gottes Wesen zu fassen. Mose habe darum hinzuzufügen, daß Gott auch der Gott der Väter sei, wobei das Gedächtnis der Väter gleichsam die Brücke bilde, zwischen Gott und Mensch ἐὰν δ' ἀσθενέστεροι τὰς φύσεις ὄντες ἐπιζητῶσι πρόσρησιν, δήλωσον αὐτοῖς μὴ μόνον τοῦθ' ὅτι θεός εἰμι, ἀλλ' ὅτι καὶ τριῶν τῶν ἐπωνύμων ἀνδρῶν ἀρετῆς, θεὸς 'Αβραὰμ καὶ θεὸς 'Ισαὰκ καὶ θεὸς 'Ιακώβ, ὧν ὁ μὲν τῆς διδακτῆς ὁ δὲ τῆς φυσικῆς ὁ δὲ τῆς ἀσκητικῆς σοφίας κανών ἐστιν, was zu deutsch: verlangt aber der Geistesschwächere noch Beinamen von mir, dann sage ihm, daß ich nicht nur Gott bin, sondern auch Gott der drei nach der Tugend genannten Männer, Gott Abrahams, Isaks und Jakobs, von denen der eine das Muster der durch Lehre gewonnenen, der andere das Muster der durch Naturanlage, der dritte das Muster der durch praktische Übung gewonnenen Tugend bildet; wem aber auch dies noch zu schwer zu fassen sei, dieser müßte durch Zeichen

von Mose belehrt werden, wozu ihm eben am Dornbusch die Macht gegeben wird. Es spricht hier freilich mehr der wissenschaftliche Theologe als der volkstümlich redende Agadist, was man erst recht erkennt, wenn man damit die zahlreichen agadischen Deutungen im palästinensischen Midrasch zu אהיה und אלהי אבותיכם (Schem. rabb. P. 3) vergleicht. Doch entbehrt bei Philo die Ausführung nicht des agadischen Beigeschmacks, wie besonders bei der anderen Deutung, die er zu אלהי אבותיכם de Abr. § 10 gibt, es sei das ein Geschenk an die Menschheit gewesen, daß Gott uns als Gott der Väter näher getreten, so dürfe der zu ihm Flehende der Erhörung desto sicherer sein.

Exod. c. 7, 1 ff. Bei Besprechung der Plagen Ägyptens bringt Philo zunächst allgemein den agadischen Gedanken zum Ausdruck, daß sie nicht sowohl zur Vernichtung als zur Zurechtweisung der Bewohner Ägyptens bestimmt gewesen seien: τοὺς οἰκήτορας ὁ θεὸς νουθετῆσαι μᾶλλον ἐβούλετο ἢ διαφθεῖραι de vita Mosis I § 110, ed. Cohn, und trifft damit sehr wohl das Schriftwort Ex. 9, 16: בעבור זאת העמדתיך בעבור הראתך את כחי.

Ex. 7, 13. Daß auch Philo die agadische Erklärung hat, die abgöttische Verehrung, die die Wasser des Nils bei den Ägyptern genossen, habe es bewirkt, daß sie zuerst von den Plagen Ägyptens betroffen worden, darf hier nur kurz angedeutet werden, als bereits bei C. Siegfried in seinem Buch S. 147 erwähnt. Nicht erwähnt bei ihm aber ist, was Philo zu der dritten Plage Ex. 8, 12 ff. von agadischer Erklärung hat. Er hebt bei dieser in besonders ansprechender Weise hervor, wie selbst das Kleine und Unscheinbare in der Hand der Vorsehung zu wirksamer Waffe wird, den Trotz der Feinde Gottes zu brechen (de Vita Mos. I § 112.) »Gott«, heißt es ausdrücklich daselbst, »wählt nicht das Stärkste und Größte, da er vergilt, er achtet dieses für gering, er schafft sich vielmehr aus dem Kleinen, dem Geringfügigen, eine unwiderstehliche Macht, da er daran geht, die Übeltäter zu bestrafen. Was ist geringfügiger als eine Stechmücke? — bekanntlich das die Auffassung von כנים bei den LXX — und da erweist sie sich bei der Bestrafung der Ägypter so stark, daß Ägypten verzweifelt«. »Ja«, setzt Philo mit einem Esprit, wie er dem geistreichsten der palästinensischen Agadisten nur Ehre gemacht hätte, hinzu, »nur ein Finger Gottes sei es gewesen, hätte Gott die ganze Hand gegen Ägypten erheben wollen, das hätte das Land, ja der ganze Erdkreis, nicht ausgehalten.« Parallele im palästinensischen Schrifttum ist Schem. r. P. 10: אפילו דברים שאתה ראה אותן

כאלו הם מיותרין בעולם כגון זבובים ופרעושים ויתושין הן היו בכלל בריתו של עולם, wozu weiter R. Acha b. Chanina bemerkt: אמר להן הקב"ה לנביאים מה אתם סוברים אם אין אתם הולכים אני עושה שליחותי אפילו ע"י נחש ע"י עקרב ואפילו ע"י צפרדע. Man sieht, im palästinensischen Midrasch, wie das der Vorzug des palästinischen Midrasch und des auf ihm fußenden religionsphilosophischen Schrifttums im Mittelalter ist, wird der Gedanke, was auch das Kleine im Ganzen zu bedeuten hat, vertieft, also daß der Gedanke, zum Ausdruck kommt, auch das Kleinste, scheinbar Unnützeste, sei notwendig, es gehöre zum Weltganzen,

Ex. 12, 35. Hier wird unser Alexandriner mit seiner agadischen Erklärung Apologet, in bemerkenswerter Übereinstimmung mit dem palästinensisch-babylonischen Schrifttum, Talmud b. Sanhedr. f. 91 a, wo ganz dieselbe Erklärung nur in witziger Form, worin das palästinische Schrifttum überhaupt dem alexandrinischen überlegen ist, gegeben wird. Es verdient die ganze Stelle bei Philo de Vita Mos. I § 140 ff. hier in deutscher Übersetzung hergesetzt zu werden: Nicht aus Habgier, etwa gar um sich mit fremdem Gut zu bereichern, wie mancher mit einer Anklage sagen möchte (scil. nahmen sie Beute mit aus Ägypten), es war vielmehr der Lohn, den sie, wie im Frieden nahmen, da man ihn ihnen so lange vorenthalten hatte für Dienste, die sie Ägypten getan, da man sie Jahrhunderte hindurch in Knechtschaft hielt, oder auch war es, daß sie nach dem Gesetz des Siegers, da sie augenblicklich die Oberhand hatten, das Gut der Feinde nahmen. Hatten doch die Ägypter mit den Feindseligkeiten begonnen, indem sie Solche, die in keiner anderen Absicht als vorübergehend Aufenthalt in Ägypten zu nehmen, gekommen waren, widerrechtlich, gewaltsam zu Sklaven gemacht.« Man sieht, es ist das der jüdisch-alexandrinischen Schule besonders eigene Bestreben, bibel- oder auch judenfeindliche Angriffe, an denen es ja bei einem starken Bruchteil der Bevölkerung Alexandriens, insbesondere bei spottsüchtigen Griechen, nicht fehlte, abzuwehren, Einwendungen nach dieser Seite zu widerlegen oder auch ihnen zuvorzukommen. Ich zweifle nicht, daß hier, da es sich um Vorgänge in Ägypten, gleichviel ob ältere oder jüngere, handelt, die Quelle für die gedachte entsprechende Erzählung im Talmud Philo ist oder was vor ihm über dieses Thema in Alexandrien kursierte, worauf schon die Einkleidung in der talmudischen Erzählung, die die Ägypter mit den Juden darüber rechten läßt, führt, und erklärt dies auch, warum in der talmudischen Relation die Verteidigung einem Ungelehrten, einem sonst unbekannten גביהא בן פסיסא, übertragen wird, er nennt sich selbst הדיוט שבנו:

die Frage interessierte eben in dem Kreise der eigentlichen palästinensischen Gelehrten zu wenig.

Exod. 12, 38. Den Zuzug, den Israel beim Auszuge erhielt, deutet Philo einleuchtend (de Vita Mos. I § 147) teils auf Kinder von Israeliten, in der Ehe mit ägyptischen Frauen erzeugt, teils auf Proselyten, die entweder Achtung und Bewunderung des Gotteseifers der Israeliten oder Schrecken wegen der eben vor aller Welt geschehenen Strafgerichte Gottes dem Judentum in die Arme getrieben hatte.

Exod. 13, 17. Hier war für die Agada beider Schulen die Frage gegeben nach den Gründen, besser nach der inneren Notwendigkeit des langen Aufenthalts in der Wüste. Das Problem spitzt sich bei Philo zu der besonderen Frage zu, warum die Gesetzgebung nicht in Städten, sondern tief in der Wüste stattgefunden (de Decal. § 2 ed. Cohn Anf.) habe. Die Beantwortung ist in beiden Schulen durchaus rationell, ein Stück ethischer Agada. Wie sehr speziell die alexandrinische Schule an der Frage Interesse genommen, ist daraus ersichtlich, daß ihr Philo nicht weniger als den langen Abschnitt § 2 bis 17 in de Decal. gewidmet hat. Der Grundgedanke in den dazu gegebenen Erklärungen ist in beiden Schulen: der lange Aufenthalt in der Wüste hat einen Erziehungszweck gehabt; die Fernhaltung von den Schändlichkeiten des Stadtlebens, die aufs grellste auszumalen Philo nicht unterläßt, habe, meint er, ganz besonders dazu beitragen müssen, den Erziehungsprozeß bei Israel, da es nach dem Auszug der Erziehung noch bedurfte, desto reiner verlaufen zu lassen. Sollte das Volk wohlausgerüstet, wohlvorbereitet ins gelobte Land einziehen, so mußten ihm, führt Philo weiter aus, die Gesetze, nach denen es daselbst leben sollte, vorher gegeben sein: es mußte sich zuvor in die Anschauungen seines Gesetzgebers eingelebt haben, ehe es den Fuß ins Land setzte. Muß doch, setzt Philo vergleichsweise hinzu, der eine lange Fahrt auf dem Meere Antretende mit den Zurüstungen zur Fahrt draußen auf dem Festlande fertig sein, ehe er sich auf die hohe See hinausbegibt. Derselbe Gedanke einer notwendigen Vorbereitung, wozu der Aufenthalt in der Wüste gedient hätte, nur mit einem anderen Vergleiche begegnet Schem. rabb. P. 26: משל למלך שהיה לו בן והיה מבקש ליתן לו ירושה ואומר אם נותנה לו אני עכשיו עדיין קטן הוא ואינו יודע לשמרה אלא ילמוד כתובין ויעמוד על עמקן ואח״כ אני נותנה לו כך אמר הקב״ה אם אני מכנים עכשיו ישראל לארץ עדיין לא נתעסקו במצות וכו׳.

Exod. c. 16. In agadischer Auslegung dieses Kapitels, ins-

besondere des v. 22 ff. läßt Philo gleichsam die Natur selber den Sabbat bezeugen, de Vita Mos. I § 207 Ἅμα μέντοι καὶ τὴν τριπόθητον ἡμέραν ἀνεδιδάσκοντο — ζητοῦντες γὰρ ἐκ πολλοῦ, τίς ἄρ᾽ ἐστὶν ἡ τοῦ κόσμου γενέθλιος, ἐν ᾗ τόδε τὸ πᾶν ἀνετελέσθη, καὶ παρὰ πατέρων καὶ προγόνων τὴν ζήτησιν ἄλυτον διαδεξάμενοι μόλις ἐδυνήθησαν εὑρεῖν — οὐ μόνον χρησμοῖς ἀναδιδαχθέντες ἀλλὰ καὶ τεκμηρίῳ πάνυ σαφεῖ, in Übersetzung: »Zugleich bei dieser Gelegenheit wurden sie über den besonders geliebten Tag (sc. den Sabbattag) belehrt, indem sie schon lange forschten, welches der Geburtstag der Welt wäre, an welchem dieses All erstand, eine Lösung der Frage aber zu finden nicht vermochten, und dieselbe ungelöst blieb, wie sie sie von Vätern und Voreltern empfingen, wurden sie nunmehr über diesen besonders erwünschten Tag belehrt nicht durch Gottesspruch allein, sondern auch durch ein überaus deutliches, sinnenfälliges Zeichen aus der Natur.« Es ist das nach Philo, daß das Manna, das vom sechsten auf den siebenten Tag liegen blieb, nicht nur nicht verdarb, daß es sich noch verdoppelte. Ausführlicher in derselben Schrift, de Vita Mos. II § 263 Anf., danach nimmt Philo eine dunkle Überlieferung betr. des Sabbats von den Vätern, den früheren Geschlechtern her an, läßt ihn gar von den Tagen der Schöpfung her bestehen, nur daß er infolge des Diluviums und anderer Umwälzungen in Vergessenheit gekommen. Bemerkenswert ist auch hier das Zusammentreffen mit dem palästinensischen Midrasch, bei dem gleichfalls die Anschauung von einer Einsetzung des Sabbaths bereits vor der Gesetzgebung am Sinai besteht, vgl. Sanh. 56 b. Auch die palästinensische Agada greift den Gedanken von einem sichtbaren Zeichen für den Sabbath auf, wie es bei Gelegenheit des Mannas gegeben worden sei, nur daß von dem palästinensischen Lehrer in besonders geistreicher Weise dieses aus dem Ausdruck ראו Ex. 16, 29, wo man דעו erwartet, erschlossen wird. Schem. rabb. P. 25: לא היה צריך לומר אלא דעו מהו ראו אלא כך אמר הקב"ה אם יבאו אומות העולם ויאמרו לכם למה אתם עושים את השבת בז' אמרו להם ראו שאין המן יורד בשבת. Hier erscheint auch das bekannt, daß der Sabbat auf den siebenten Tag der Woche fällt; nur ist ein sichtbares Zeichen dem Volke bis dahin nicht gegeben worden, daß sie darauf bei gesetzesfeindlichen Angriffen von Nichtjuden hätten hinweisen können. Nur im Vorbeigehen sei darauf hingewiesen, daß in diesem Midrasch die Quelle der aus den Sabbatgesängen her bekannten Legende vom סמבטיון zu erblicken sein dürfte. Die dabei gebrauchte Wendung אם יבאו אומות העולם אמרו להם macht den Eindruck, daß man bereits eine Waffe der Abwehr nötig gefunden in dem, ob in den Tagen

der Sammlung des Midrasch bereits entbrannten oder bevorstehenden, seine Schatten voraussendenden Kirchenstreit, ob man länger mit den Juden gemeinsam den Ruhetag der Woche feiern oder dafür einen anderen Tag der Woche wählen solle.

Das auf die Erzählung Exod. c. 19, 8 zurückgehende »Feuer des Gesetzes« Deut. 33, 2 und in der ausführlicheren Fassung daselbst c. 4, v. 36 »und seine Worte hast du mitten aus dem Feuer vernommen« deutet Philo agadisch auf die Reinheit und Lauterkeit der Gotteslehre, die sie dem im Feuer geläuterten Golderze vergleichbar macht, de Decalogo § 48. 49. Dieser Erklärung stellt er ebendaselbst eine zweite, symbolische, die aber nichts anderes ist als agadische Auslegung, zur Seite: μηνύει δὲ καὶ διὰ συμβόλου τι τοιοῦτον in Übersetzung: die dem Gesetze Gottes gehorsam sind, werden auf Erden immerdar wie in schattenlosem Lichte wandeln, sie tragen als die lichtspendenden Sterne des Lebens das Gesetz in der Brust; die aber die Zügel des Gesetzes abwerfen, werden von dem Feuer der Leidenschaft erfaßt, das in ihnen brennt, fort und fort sie verzehrt, bis sie ihr Leben gänzlich zerstört haben.« Hier geht Philo seine eigenen Wege, anderer Art sind die agadischen Deutungen der palästinensischen Schule, wie sie im Sifre zu Deut. 33, 2 אש דת למו zu lesen sind.

Exod. c. 32, 1. ff. מעשה עגל wird de Vita Mos. II § 161 für Nachahmung ägyptischen Apisdienstes erklärt, und erscheint somit Philo als Vater einer bis heute geltenden Auffassung, was den Ursprung des hier zum ersten Mal auftretenden Kälberdienstes bei Israel betrifft. Jedenfalls aber gehört ihm die Priorität, denn die Annahme ägyptischen Ursprungs findet sich auch bei palästinensischen Lehrern, wie Tanchuma z. St. zu lesen: השליך לאש ובאו החרטומים ועשו בחרטומיהם Die die Religion rettende Tat der Leviten, durch welche dem groben Götzendienst ein Ende bereitet und das beleidigte Ansehen des Religionsgesetzes wiederhergestellt wurde, bringt Philo mit der Erwählung des levitischen Stammes und seiner Bestellung zum Dienst des Heiligtums in Zusammenhang, »das, daß die Leviten wie ein Mann für Gott aufgestanden, zu Mose fest gestanden in der Bekämpfung vom Götzendienst«, sagt er de Vita Mos. II § 167 ff. »sei der Prüfstein, gleichsam die Feuerprobe, für die Heiligkeit der Gesinnung bei den Leviten gewesen, deren es bedurfte, sollten sie vor Anderen zum Dienst des Heiligtums berufen werden.

Exod. 34, 28. Hier trifft Philo in bemerkenswerter Weise abermals mit dem palästinensischen Schrifttum — ob selbständig oder überliefert, ist schwer zu sagen — in Berührung eines von der

palästinensischen Schule her bekannten agadischen Zugs in dem Leben Moses zusammen. Es ist der Zug, daß derselbe sich des ehelichen Umgangs mit seinem Weibe vom Tage, da er Prophet geworden, begeben habe, um, wie er erläuternd hinzusetzt, »sich allezeit bereit zu halten zum Empfang göttlicher Offenbarung« de Vita Mos. II § 68. Für das palästinensische Schrifttum vgl. Sifre, wo diese Agada vielmehr an Num. 12, 1 in viel reicherer poetischer Ausschmückung angeschlossen wird.

Es lag für die Agada nahe, daß sie sich auch des letzten Moments im Leben Moses bemächtigte, des Sterbens des großen Mannes, um es poetisch auszuschmücken. Der schlichte, in seiner Einfachheit freilich erhabene Bericht der heiligen Schrift Deut. 34, 5, genügte für die Phantasie des Agadisten nicht, und so entstand auf palästinensischer Seite die bekannte Legende, b. Talm. Baba bathra 15a מכאן ואילך הקב״ה אומר ומשה כותב בדמע von dem Bericht über das Sterben Moses an diktiert gleichsam Gott dem Manne Mose diese Begebenheit, wie eine bereits geschehene, in die Feder, und Mose schreibt sie unter Tränen nieder. Die alexandrinische Schule ist mit der Deutung nicht zurückgeblieben, aber freilich mit wenig Schwung und Phantasie. Philo sieht den ganzen Passus von 34, 5 bis 34, 8 als eine Prophezeiung Moses auf sich selbst, sein Sterben, sein Grab, die Trauer um ihn an, vgl. de Vita Mos. II § 291.

Es blieb endlich auch das Moment bei Mose, das ein gewisses geschichtliches Interesse hat, von der Agada beider Schulen nicht unbeachtet, daß Mose in keinem seiner Söhne einen Nachfolger erhalten, und daß diese überhaupt in dem von ihm gegründeten Staate keinen besonderen Platz gefunden. Rein agadisch ist die Erklärung im palästinensischen Schrifttum, bei Gelegenheit der Auslegung von Exod. 3, 5 בקש משה שיעמדו ממנו כהנים ומלכים א״ל הקב״ה אל תקרב הלום כלומר לא יהיו בניך מקריבין„שכבר מתוקנת הכהונה לאהרן אחיך ... כבר מתוקן המלכות לדוד Midr. schem. r. P. 2. Philo in philosophischer Vertiefung desselben Themas läßt Moses so etwas erst nicht begehren er sieht die Größe eines Mose vielmehr darin, daß er seine bevorzugte Stellung nicht zur Erhöhung der Macht und des Ansehens seines Hauses benutzte, die Liebe zu den Kindern, wie er treffend hinzusetzt, besiegend, sie nachsetzend der Sorge für das Ganze de Vita Mos. I § 150 ff. Aus dem gleichen Grunde übergeht er sie auch bei seiner Berufung zum Priesteramt, da er die größere Heiligkeit bei den Söhnen des Bruders gewahrt de Vita Mos. II § 142.

Mit Vorstehendem dürfte der Kreis agadischer Deutungen, wie

sie sich bei Philo zur Patriarchengeschichte wie zum Leben Moses finden, — und über die Bücher Mose gehen bekanntlich die Kommentare Philos nicht hinaus — durchmessen sein, doch ist die Aufzählung agadischer Erklärungen bei ihm damit keineswegs erschöpft; es gibt zahlreiche agadische Momente sonst bei ihm, insbesondere auch zum gesetzlichen Teil des Pentateuchs. Doch dieses bleibt besser für gesonderte Betrachtung, als eines Teiles der noch zu bearbeitenden gesamten Theologie Philos vorbehalten.

Ursprung, Begriff und Umfang der allegorischen Schrifterklärung.

(Aus der »Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums«, Jahrg. 55, 1911, S. 543ff.)

Es ist nachgerade in Fachschriften und anderwärts Mode geworden, auch beim palästinensischen Midrasch von Allegorie zu reden, so sehr man sich seit langem gewöhnt hat, dieselbe fast ausschließlich bei Philo zu suchen. So soll die bekannte Deutung der Erhebung der Hände Moses beim Kampf mit Amalek auf Gebet, Aufblick zu Gott im Midrasch allegorisch sein, wie es in einem jüngst erschienenen Buche heißt, und vieles dergleichen mehr dort; ob mit Grund oder Ungrund, soll sich aus nachstehender Untersuchung ergeben.

Richtig ist, daß Philo nicht der einzige, kaum der erste Vertreter allegorischer Auslegungsweise ist. Aber nach Umfang und systematischer Durchführung ist der Name des großen Alexandriners so sehr sich deckend mit dieser Art von Schrifterklärung, daß, soll die Frage an der Wurzel gefaßt werden, eine Untersuchung über Begriff der Allegorie als Auslegungsweise wie ihren Anwendungsbereich gar nicht umhin kann, Philo als Ausgangspunkt zu nehmen. Das Verständnis Philos selber kann dabei nur gewinnen. Eines hat der Philoforschung lange gefehlt, mußte ihr fehlen, weil diese ganze Betrachtungsweise jüngeren Datums ist, ich meine eine durchgängige Vergleichung mit palastinensischem Midrasch. Dankenswerte Anfänge sind von Z. Frankel, H. Graetz, J. Freudenthal und, nicht zu vergessen, von C. Siegfried gemacht worden, in jüngster Zeit auch von L. Cohn in dem von ihm herausgegebenen Übersetzungswerke »Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur«; die Vergleichung ist fortzusetzen und zu vertiefen, um ins innerste Wesen alexandrinischer Allegoristik einzudringen, von wo aus erst die Frage des Anwendungsbereichs der Allegorie als Schriftdeutung zu lösen ist.

Beginnen wir mit der Frage, was Philo mit allegorischer Auslegung gewollt. Auszugehen ist nicht von der Annahme, daß Philo

damit nichts weiter als Übereinstimmung zwischen Denken und Glauben, zwischen griechischer Philosophie und dem Nomos, wie er das mosaische Schriftwort nach allen seinen Teilen nennt, habe herstellen wollen, und Zwiespalt, wo immer er sich zeigt, um jeden Preis damit habe beseitigen wollen, es hieße das ihm gar zu berechnetes Tun, gewissermaßen Unterordnung unter die Herrschaft des Griechentums, unterschieben, wie es noch J. Freudenthal tut; schreibt doch derselbe in seinen »Hellenistischen Studien«, S. 74: Allegorische Deutung tritt erst auf, wo ein Zwiespalt zwischen dem Erklärer und dem erklärten Text besteht und durch künstliche Mittel beseitigt werden soll. Nicht viel anders die Wertung bei E. Zeller. Er sieht ein Hilfsmittel der Ausgleichung darin, gleichwie die Stoiker es auf griechischem Religionsgebiete angewendet haben. Bei solcher Auffassung bleibt vieles von den Allegorien Philos unerklärt. Vieles erscheint gewaltsam, zum mindesten unnötig. Die Verschmelzung von griechischer Philosophie und mosaischem Schriftwort, der alexandrinische Synkretismus, ist Resultat, die Faktoren dieses ganzen Gedanken- und Auslegungsprozesses sind zum Teil andere. Auszugehen ist vielmehr von einer Art mystischer Verehrung, die Philo für das Wort der Schrift gehabt; ihm ist alles bis auf den Ausdruck, die kleinste Nüance desselben, die kleinste Partikel inspiriert. Dieser seiner Grundanschauung mußte es widerstreiten, daß in der heiligen Schrift nichts weiter zu erblicken wäre, als Erzählungen von Personen und äußeren Vorgängen, die von ihren Verfassern nach Art der Logographen gegeben wären. Es wäre Gottes Wort nicht, wenn es nicht geheime Weisheit enthielte. Das der Gedankengang Philos, das sein inneres, philosophisches Bedürfnis bei allegorischer Schrifterklärung, wie es bereits Z. Frankel erkannt hat, vgl. »Über den Einfluß usw. § 9, Anm.« Geht doch seine Verehrung gegen das Schriftwort so weit, daß er tieferes Schriftverständnis auch nicht für möglich hält ohne göttliche Eingebung, die er in der Tat zeitweilig besessen haben will (vgl. E. Zeller, Philos allegorische Schriftauslegung). Neben diesem inneren, subjektiven Bedürfnis wirken freilich auch äußere, objektive Gründe mit, so insbesondere sein apologetisches Streben, dem zahlreiche Stellen seiner Schriften, ganze Bücher gewidmet sind. Hier ist die Absicht einer Versöhnung von griechischer Philosophie, besser dem Geist seiner Zeit mit dem Schriftwort unverkennbar. Sei es nach der einen oder anderen Erklärung von Philos Allegoristik, so viel ist klar: das wahre Verständnis der heiligen Schrift als eines Volks- und Erziehungsbuches, als eines fortlaufenden und zwar volkstümlichen Berichts vom wachsen-

den Reiche Gottes ist ihm garnicht aufgegangen, aber ebenso wenig auch dem palästinensischen Midrasch. Alles in der Schrift wird so Philo unter der Hand zu »Bildern«, die ganz anderes als empirische Dinge bedeuten, so sieht er dort in allem nichts als verdeckten, versteckten Sinn, die ὑπόνοια, wie er es nennt. So werden ihm gleich im Anfang der Genesis die Namen Adam und Eva zu Sinnbildern von Vernunft und sinnlichem Wahrnehmen, das Nacktsein der beiden ist ihm nicht Nacktheit des Leibes, bedeutet ihm vielmehr ein Entblößtsein von Tugend, die Erzählung, »daß sie sich verbargen, daß ein Mensch, wer immer, sich vor Gott verbergen will«, wird ihm gleich zum Bild des Gottesleugners, wie umgekehrt »ein vor Gott stehen«, wie es von so vielen in der Schrift heißt, ihm Anerkennung Gottes als Herrn des Weltalls bedeutet. Die »Schlange« daselbst ist ihm die ἡδονή, die Lust — er ist wohl der erste mit dieser Auffassung — doch zunächst nicht die gemeine Lust, vielmehr Verlangen nach Zusammenwirken von Vernunft und Sinnlichkeit im wissenschaftlichen Sinne, das an sich unschuldig, im weiteren Verlauf des Prozesses aber, indem es für den νοῦς »die Vernunft« Hindernis wird, die Führung zu behalten, die Leidenschaft erzeugt, und darum fluchwürdig wird Leg. Alleg. III, 71 ff., 107 ff. In dieses Gewebe von Allegorien wird, gleich auch die Erzählung von der Schlange bei Mose IV. M. 11, 21 hineingezogen und diese in gleichem Sinne gedeutet. Man macht dabei die Beobachtung, daß Philos Aufbau von Allegorien bemerkenswerte Ähnlichkeit mit der Architektonik des palästinensischen Midrasch aufweist, dort wie da werden Schriftstellen, die nach irgend einer Seite etwas Gemeinsames zeigen, auf einander bezogen, und zwar bei Philo mit fast endloser Breite, wie eben obiges Thema, die allegorische Bedeutung des von den ersten Menschen Erzählten, durch die lange Paragraphenreihe, Leg. Alleg. II § 19 bis Schluß des Buches und daselbst III § 1—199 ed. Cohn durchgeführt wird. Im Ausdruck maßlos, überschwenglich, in dem Gedanken zum großen Teil mystisch, zu Forderungen, Annahmen sich versteigend, die der Wirklichkeit und ihren Möglichkeiten Hohn sprechen, wie wenn er seinen Weisen den Tod des Leibes beschließen läßt, das. III § 74. Nach E. Herriots zutreffender Charakteristik in seinem »Philon le Juif« beginnt Philo mit Ekstase und endet mit Mystik. So, um ein zweites, besonders instruktives Beispiel anzuführen, de Somn. I § 52 ff. dieser Ausgabe kann er nicht glauben, daß die Erzählung von Abrahams Wanderungen um ihrer selbst willen da sei, wie wenn sie von einem Logographen gegeben wäre. Er sieht vielmehr darin den an sich ansprechenden,

sokratischen Gedanken, daß die Philosophie von astronomischen Dingen beim Menschen, als dem würdigsten Objekt philosophischer Forschung, Einkehr zu halten habe. Es ist zu gerechter Würdigung dieses Strebens nach allegorischer Auffassung und Deutung der Schrift bei Philo durchgängig darauf zu achten, daß er neben die allegorische Erklärung auch die andere nach dem Wortsinn setzt oder wo er sie bei anderen findet, sie in gleicher Weise gelten läßt, wie dies besonders in den Quaestiones in Gen. und Exod. geschieht. Daselbst führt er erstere Erklärung mit der Formel ad mentem, letztere mit dem Ausdruck ad litteram ein. Das Verhältnis der beiden Auslegungsarten bestimmt er de Migr. Ab. § 93 dahin, daß wenn die buchstäbliche Auffassung des Schriftwortes den Leib, wie sich E. Zeller ausdrückt, darstelle, die andere die Seele des Schriftwortes bedeute.

Woher unserem Alexandriner die Allegoristik überkommen ist? Von außen nicht, so nahe es liegt, hier an die Stoiker, die Gleiches auf dem Gebiet der griechischen Mythe angewendet, — was auch die Meinung E. Zellers ist — als seine Lehrer zu denken. Es ist bekannt, daß Philo für sein Verfahren Vorgänger hat, er beruft sich wiederholt auf solche, aber es sind Juden, wie er selbst. Die Allegoristik, wie sie bei Philo und ebenso bei seinen Vorgängern auftritt, ist, — darin stimme ich dem neueren Philo-Bearbeiter, dem schon genannten E. Herriot in dem Kapitel »Allegoristik Philos« bei — auf eigenstem jüdischen Boden erwachsen, ist ein Produkt des im jüdischen Volke lebenden Genius, der dem abstrakten Ausdrucke für Dinge, der Abstraktion, das Bild, den bildlichen Ausdruck, vorzieht. Die Propheten, die poetischen Bücher der heiligen Schrift sind nur so, unter Berücksichtigung dieses Grundzugs jüdischen Genius zu verstehen. Und eben dieser Genius ist es, der bei Philo, da die mystische Richtung der alexandrinischen Schule bei ihm hinzutritt, zur Allegoristik wird.

Es ist des öfteren die Frage aufgeworfen worden, warum so wenig von außerpentateuchischen Büchern, warum nur sporadisch eine Propheten- oder Psalmenstelle wie 1. Sam. 2, 5 in Quod Deus sit immutab. § 10 ff., Jerem. 3, 4 in De Cher. § 49 Gegenstand philosophischer Exegese, insbesondere der bei ihm beliebten allegorischen Auslegung geworden ist. Ist es Zufall, sind es innere Gründe, die ihn bei den pentateuchischen Büchern haben stehen lassen? Indessen die Erklärung liegt so fern nicht. Es lag für Propheten und Hagiographen gar kein Bedürfnis einer Auslegung vor, wie sie bei dem Alexandriner gegeben wird, weder ein äußeres noch ein inneres.

Gekannt hat Philo beides, Propheten und Hagiographen, in welchem Umfange, bleibt dahingestellt; aber kirchliches Ansehen hatte nur der Nomos oder Pentateuch, dieser allein erfreute sich gottesdienstlichen Gebrauchs. Das Propheten- wie das Psalmenwort, als an sich schon ethische Lehre enthaltend, bot auch keine Aufforderung zu allegorischer Auslegung. Ein literarisches Interesse aber, wie das eine Bearbeitung der außerpentateuchischen Bücher hätte haben müssen, kannte die Zeit Philos noch wenig; sie verlangte lediglich eine Auslegung der beim Gottesdienst im Gebrauch befindlichen Bücher des Pentateuchs. Diesen gegenüber aber macht auch Philo ausgiebigen, ja ausschweifenden Gebrauch von allegorischer Anslegung; die biblischen Personen, biblischen Vorgänge, selbst Gesetzesbestimmungen deutet er in allegorischem Sinne um, macht alles zu allgemeinen Typen, zu intellektuellen oder ethischen Begriffen. Zeller hat recht, wenn er[1]) sagt: sucht er (Philo) auch nicht in allem einen tieferen Sinn, so gibt es doch schlechterdings nichts, worin er ihn nicht hätte finden können, wenn er gewollt hätte. Hier, in das Wort des Nomos, als welchen Philo bekanntlich den ganzen Pentateuch ansieht, drängt er all seine Psychologie und Ethik, seine philosophischen Spekulationen hinein, hier vollzieht sich der sogenannte alexandrinische Synkretismus, der Verschmelzungsprozeß jüdischen Glaubens, jüdischer Lehre mit griechischem Geiste, griechischer Bildung, griechischer Philosophie. Immerhin bemerkt man bei unserem Alexandriner eine gewisse Selbstbeschränkung in bezug auf Benutzung biblischer Personen zu Allegorien. Es sind fast durchweg Personen der vormosaischen Zeit, die er zu Trägern von Allegorien macht; der Pharao in der Geschichte Moses, auch Vorgänge in der Wüste, wie das Fallen des Manna, werden von ihm gelegentlich noch zu Allegorien verflüchtigt, nirgends aber soweit ich sehe, die Person Moses selber. Umgekehrt bedeuten ihm die Namen der vormosaischen Zeit, die er an der einen Stelle zu Allegorien verflüchtigt, an anderer Stelle wieder, wie besonders in Quaest. in Gen. et Exod., wirkliche Personen.

Bedenklicher erscheint es, wenn selbst Gesetzesbestimmungen bei Philo zu Allegorien verflüchtigt werden; übrigens ein Verfahren, das er bei älteren Alexandrinern bereits vorfindet, dessen Gefährlichkeit er aber auch erkennt. In der religionsgeschichtlich besonders wichtigen Stelle De Migr. Abr. § 89 ff. verurteilt er es geradezu als zum Abfall, zur Auflösung der Religion, des Gesetzes, im Judentum führend; solches muß auch in den alexandrinischen Schulen vor-

[1]) Die Philos. d. Griechen, Bd. III, Abt. 3, S. 347, Anm. 6.

gekommen sein, nicht allgemein, Philo sagt ausdrücklich nur: εἰσὶ γάρ τινες οἳ τοὺς ῥητοὺς νόμους σύμβολα κτλ. Er selbst macht, wie bereits angegeben, mit Allegoristik auch bei Gesetzesbestimmungen nicht halt, er legt beispielsweise die Beschneidung als Befreiung von Begierde und Lust (de spec. legg. I § 9 ff.), das Passah als Aufgeben ägyptischer Denkweise (Leg. Alleg. III § 9 ff.), die zahlreichen Bestimmungen über levitische Reinheit und Unreinheit als rein ethische Gedanken aus (de spec. legg. III § 205 ff.), doch mit dem Unterschiede, daß Philo dabei nicht stehen bleibt. Davor schützt ihn sein Positivismus in religionsgesetzlicher Hinsicht. Es ist wohl nicht eine religionsgesetzliche Bestimmung darunter, die nicht an anderer Stelle wieder, da wo Philo recht eigentlich eine Darstellung der mosaischen Gesetzgebung gibt, — es ist das in der zweiten Gruppe seiner Schriften nach L. Cohns Einteilung — in buchstäblicher Geltung bei ihm wiederkehrte.

Es erhebt sich weiter bei den zahlreichen Fäden, wie sie auf religionswissenschaftlichem, insbesondere exegetischem Gebiete zwischen Alexandrien und Palästina hin und her laufen, die Frage, wie sich das Verhältnis alexandrinischer Allegoristik zum palästinensischen Midrasch, wenn überhaupt solches vorhanden, gestaltet hat. Es ist bislang vielmehr von dem anderen, von dem Einfluß palästinensischer Exegese auf alexandrinische Hermeneutik, besonders seit Z. Frankels epochemachenden Arbeiten auf dem Gebiete der Septuagintaforschung, die Rede gewesen, und man hat sich so sehr gewöhnt, Palästina als das Mutterland von Alexandrien anzusehen, daß man gemeint hat, fast alles, was Alexandrien von jüdisch-hellenistischem Schrifttum besitze, in seinen Ursprüngen von dort herschreiben zu müssen, und es liegt ja nach dem Gang der geschichtlichen Entwicklung der Dinge vollauf Berechtigung darin. Daß dieselbe aber in ihren späteren Etappen auch den umgekehrten Weg genommen, also daß die palästinensischen Schulen wie als Gebende auch als Empfangende Alexandrien gegenüber erscheinen, ist bereits auch wieder und besonders durch J. Freudenthal in seinen tiefgründigen »Hellenistischen Studien« festgestellt worden. Und so lautet auch für uns die Frage: Hat die eigentümlich gefärbte alexandrinische Hermeneutik ihren Weg auch nach Palästina gefunden? Mit anderen Worten: Ist ernstlich und im wissenschaftlichen Sinne, wie dies heute schon geschieht, — vereinzelt auch früher schon — von Allegorien auch beim palästinensischen Midrasch zu reden? Besteht Verwandtschaft zwischen beiden, fallen sie gar teilweis zusammen? Es versteht sich von selbst,

daß in Fragen des Midrasch von Zunzens »Gottesdienstlichen Vorträgen der Juden« diesem standard-book für Midraschforschung, ausgegangen wird. Der Altmeister beginnt im Kap. 3 »Midrasch« seine diesbezüglichen Ausführungen mit der allgemeinen Bemerkung: Über ein halbes Jahrtausend trifft das Auge des Beschauers bei Juden, Syrern, Griechen, Christen fast auf nichts als Midrasch, Auslegung. Und gleich dahinter: An der Tagesordnung war überall allegorische Auslegung und kirchliche Anwendung der heiligen Bücher usw. Es ist ersichtlich, daß für ihn Midrasch oder Agada und Allegorie nicht auseinanderfallende Begriffe sind. Auch Graetz im Kommentar zu Schir ha-Schirim, in der Einleitung, schreibt, die eigentümliche Auslegung dieses Buches, wie sie in Targum und Midrasch befolgt wird, rühre von der Allegoristik der alexandrinischen Schule her, sie habe unter dem Namen Agada auch in Palästina Eingang gefunden, so sei es gekommen, daß die erotischen Dinge im Hohelied in einem höheren, allegorischen Sinne genommen wurden. Es sind Agada und Allegorie eben Grenzgebiete, Dinge, bei denen die Grenzen auf den ersten Blick ineinander fließen. Beiden gemeinsam ist, daß der Wortsinn aufgegeben, das Wort der Schrift in höherem Sinne aufgefaßt wird, wie wenn, um gleich den zweiten Vers in Schir ha-Schirim zum Beispiel zu nehmen, »er küßt mich mit Küssen seines Mundes« in Targum und Midrasch von der Herablassung der Gottheit zum Volke Israel am Sinai erklärt, aus יָיִן daselbst vermöge eines גמטריא Anspielung auf die siebzig Völkerschaften, die der Talmud als Inbegriff der alten Welt zählt, herausgelesen wird. Symbolische Deutung, ähnlich der alexandrinischen Schriftauslegung, ist ja auch dieses; dabei bleibt aber ein Unterschied bestehen, der wesentlich ist, und den ich also formulieren möchte: **die Allegorie der Alexandriner geht durchwegs auf eine esoterische, mehr oder wenig mystische Welt,** Personen und Sachen, alles wird in Ideen oder doch Gedankendinge aufgelöst. **Demgegenüber bleibt die Agada oder die Auslegung in den palästinischen Schulen** auch da, wo sie sich mit ersterer zu berühren scheint, **der ganzen Denkrichtung, Weltanschauung** der Rabbinen gemäß **bei der Welt des Realen stehen,** die Personen, bleiben Personen, den Erzählungen des Pentateuchs, vom ersten Kapitel an, wird bei aller Vergeistigung, Vertiefung ihres Inhalts nichts von ihrem eigentlichen Gehalt als Bericht von Geschehnissen genommen. Sind es auch nach Targum und Midrasch nicht der Hirt und Sulamit, seine Freundin, mehr in Schir ha-Schirim, die das traute Zwiegespräch irdischer Liebe führen, statt dessen das traute

Verhältnis der beiden auf Gott und Israel übertragen wird, so sind doch auch diese weit entfernt von schattenhafter Gedankenwelt, beide doch wieder persönlich gedacht. Auf ersteres, die Umdeutung in eine esoterische oder Gedankenwelt, hat die Bezeichnung Allegorie, wie sie in der Bibelwissenschaft eingeführt ist, beschränkt zu bleiben, letzteres aber, und es begreift dieses das große Auslegungsgebiet im Midrasch der palästinischen Schulen, stellt vielmehr den breiten Strom der Agada dar mit ihren mannigfachen Formen, wie sie der Genius der Palästinenser selbständig erzeugt hat. Will man ferner Verständnis dafür, daß sowohl der Agadist wie der Allegoriker nicht bei einer Erklärung stehen bleibt, daß sie sich bei der Auslegung gar nicht genug tun zu können meinen, darum wie aus dem Füllhorn schaffender Phantasie zu zahlreichen Schriftstellen eine Fülle von Erklärungen geben, so ist hier auf eine Erklärung hinzuweisen, wie sie M. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte (I, S. 52) gibt: es sei das die Veneration des Schriftwortes gewesen, bei der es für dürftig gegolten, daß die heilige Schrift nur einen Sinn haben sollte; diese Anschauung, zuerst in Alexandrien aufgekommen, habe sich dann auch der palästinischen Sphäre mitgeteilt. Da der exegetische Hintergrund nicht nur für die wechselnde Fülle von Agadoth oft zu einer einzigen Schriftstelle, sondern auch für die zahlreichen Halachoth, wie sie in der Schule Akiba ben Josephs zum ersten Male aufgestellt worden. Läßt dieser Umstand auch nicht alles gerechtfertigt erscheinen, so macht er es doch erklärlich. Mag man es seltsam, Widerspruch herausfordernd finden, wie die Methode dieses großen Tannaiten und seines Lehrers Nachum aus Gimso, von dem er sie überliefert erhielt, tatsächlich von Zeitgenossen angegriffen worden, wenn man אחין ורקין, Partikeln, die lediglich nach Gesetzen der Sprache beigesetzt erscheinen, wie neue Agadoth an der einen, wie neue Halachoth an der anderen Stelle liest oder als Quelle solcher ansieht, es bleibe dahingestellt, ob man in diesem Tannaitenkreise sprachliches Verständnis für die Partikeln gehabt hat oder nicht, daß sie ganz anderes darin sehen, es erklärt sich eben nur aus dem Glauben an den Überreichtum der Schrift bei ihnen, aus der Meinung vom Übersinn, den in der Schrift jedes Wort und auch die Partikel haben müsse, und den man nur herauszudeuten habe. Um diese Zeit, und ganz im Geiste derselben, muß auch auf agadischem Gebiete die leichte, fast spielende Art von Schriftauslegung, die an die heutige Predigerart erinnert, aufgekommen sein, Zeitverhältnisse im Schriftwort wiedergespiegelt zu finden. Es ist bekannt, wie in der Zeit unseres Akiba ben Joseph, der ja auch eine politische Rolle gespielt,

zahlreiche Stellen der Schrift in Vorträgen der Lehrer zu Kampfesmitteln benutzt wurden, kriegerischen Geist in der jüdischen Nation anzufachen. Da mußten denn Namen von Personen und Dingen, die an sich etwas ganz anderes bedeuten, je nach dem Zusammenhang, in dem sie in der Schrift stehen, sich auf einmal gefallen lassen, symbolische Bedeutung anzunehmen, wonach sie Anspielung auf das, was jene Zeit bewegte, enthalten sollten. Eines der interessantesten Beispiele dieser Art ist vielleicht Midr. Wajikra rabba c. 13, wo זה הגמל (11, 4) aus dem Gesetzesabschnitt שמיני auf Babel und seine fallende Macht und so das Übrige vom Namen der unreinen Tiere bis auf החזיר (11, 7) auf Edom, bekanntlich den symbolischen Namen des damals so gehaßten Rom, gedeutet wird. Das alles ist Auslegungs-Agada, besser Anwendungs-Midrasch, ist homiletischer Art, auf den Augenblick berechnet, hat mit Allegorie als stehender Auslegung nichts zu tun. Erst in der spätmittelalterlichen Kabbala kehrt etwas ähnliches wie Philos Allegoristik wieder; Kabbala und alexandrinische Allegorie haben in Methode wie in der damit neugeprägten Lehre viel Verwandtes, worauf bereits Z. Frankel in »Über d. Einfl. usw.« § 9, Anmkg. hinweist. Mit Recht heißt die Kabbala die Geheimlehre; es sind verborgene Lehren, eine theosophisch-mystische Welt, die auch da, wie besonders im Sohar, in das Wort der Schrift hineingedeutet wird. Wohl hat unser Alexandriner fast unmittelbar mit seiner Allegoristik einen gelehrigen Schüler am Apostel Paulus gefunden, dessen antinomistische Exegese, wie er sie dem Gesetzeswort der Bücher Moses gegenüber übt, ganz in der Art philonischer Allegorie ist, doch gehört die weitere Untersuchung darüber nicht mehr zu meinem Thema, weil es außerhalb des Rahmens alttestamentlicher Exegese liegt.

Ein abschließendes Urteil über allegorische Schriftauslegung insonderheit bei Philo zu fällen ist nicht leicht. Es geht doch nicht an, sie einfach als eine einzige große Verirrung der Exegese abzutun. Abgesehen davon, daß sich unter diesen Allegorien homiletische Goldkörner finden, und nicht in geringer Zahl, ist die Allegoristik doch auch eine geschichtliche, durch den Geist ihrer Zeit bedingte Erscheinung gewesen, und für die Auffassung und gerechte Beurteilung geschichtlicher Erscheinungen gilt bekanntlich der Grundsatz: sie rechtfertigen sich selbst, wenn sie sich als durch den Geist ihrer Zeit bedingt nach dem Entwicklungsgesetz, das auch da gilt, erweisen. Die Exegese als Wissenschaft hat darum nicht für immer Schaden genommen, sie ist mit mancherlei Erkenntnis bereichert darüber hinausgekommen.

Die alexandrinische Lehre von den Mittelwesen oder göttlichen Kräften, insbesondere bei Philo, geprüft auf die Frage, ob und welchen Einfluß sie auf das Mutterland Palästina gehabt.

Beitrag zur Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie.

(Aus der »Festschrift für Hermann Cohen«, Abteilung: Judaica (Berlin 1912), S. 177 ff.)

Es ist eine bekannte geschichtliche Tatsache, daß der welthistorische Kampf zwischen den beiden Kulturmächten, palästinensischem Judentum und hellenistischem Denken oder jüdischem Glauben und griechischer Weltweisheit, innerhalb der palästinensischen Kreise mit einem entschiedenen Sieg des ersteren geendet hat. Innere Gründe sind es, eben die Grundabweichung palästinensischer Denkweise in Sachen der Religion, daß auch zur alexandrinischen Religionsphilosophie, dieser edelsten Blüte jüdisch-hellenistischer Bildung, das Verhältnis sich zum Teil feindlich gestaltete. Gleich das erste, die allegorische Schriftauslegung, auf die sich dieselbe stützt, mußte in dem Kreise palästinensischer Gesetzeslehrer schärfste Verurteilung erfahren; vielleicht, wenn auch nicht recht erweisbar, ist darauf das bekannte Verdikt des מגלה פנים בתורה שלא כהלכה Pirke Ab. 3, 8 zu beziehen. Sehr bald ist in diesen Kreisen — und soweit konnte schon die Kunde von der eigentümlichen Auslegungsweise der Alexandriner gedrungen sein — die ungeheure Gefahr erkannt worden, die dem Fortbestand allen Religionsgesetzes von der Verflüchtigung des Schriftwortes in leichte Gedankengebilde drohte. Die Synagoge, wenn man so die palästinensischen Kreise bezeichnen darf, mußte der allegorischen Schrifterklärung aus diesem Grunde Tür und Tor verschließen, sie überließ es der Kirche, das Erbe allegorischer Schrifterklärung anzutreten, die davon, wie bekannt, desto ausgiebigeren Gebrauch gemacht. Auch sonst zeigte das Gesicht dieses jüdisch-alexandrinischen Hellenismus in Lehre und Leben eben nichts Sympathisches für palästinensische Religionsbegriffe. Die Denationalisierung oder die Aus-

schaltung des theokratischen Gedankens, der durch das gesamte pentateuchische Religionsgesetz geht, für den Philo durchgehends ethisches Prinzip setzt, war für palästinensische Anschauung etwas unsagbar Befremdliches, mußte in diesen Kreisen kalt, leer lassen. Vollends aber war der Gottesbegriff, wie er in Alexandrien, im jüdischen Hellenismus sich herausgebildet, für Palästina etwas, was man daselbst garnicht verstand. Der farblose außerweltliche Gott der Alexandriner, der um seiner Erhabenheit willen garnicht in die Welt des Geschehens eingeht, wie er bei Philo gelehrt wird, war für palästinische Begriffe einfach ein Nonsens, er widersprach allem und jedem, was die Propheten, die gottbegeisterten Sänger der Psalmen von Gottes unmittelbarem Wirken in der Welt verkündet, was, weil es mit gläubigem Gemüte hingenommen ward, allein auch die Gemüter zu erwärmen vermochte. Und doch daneben Ausdrücke und Begriffe, wie מימרא, יקרא, שכינתא, dazu die Middoth, מדת הדין und מדת הרחמים, die auf den ersten Blick so frappante Ähnlichkeit mit den δυνάμεις oder λόγοι d. i. den Mittelwesen, göttlichen Kräften bei Philo, zeigen. Wie sollte sich da nicht die Frage erheben, ob und wie weit hier jüdisch-hellenistische bezw. philonische Einflüsse vorliegen. Gewiß sind die Ähnlichkeiten längst von jüdischen und christlichen Forschern erkannt worden, aber eine scharfe Abgrenzung nach palästinensischer Seite vermißt man, und erscheint darum erneute Untersuchung, wie sie im folgenden gegeben werden soll, zum mindesten nicht überflüssig.

Was Gelehrte wie C. Siegfried in seinem »Philo von Alexandrien«, zum Teil auch einen E. Zeller in »Geschichte der griechischen Philosophie« III b, 3. Aufl. S. 383 Anm. 2 bestimmt hat, den Logos als Haupt- und Mittelpunkt der Lehre von den göttlichen Kräften bei Philo in die Nähe des מימרא דה' zu bringen, sie für nahe verwandt zu erklären, ist das, daß allzuviel Gewicht auf die bloße Wortbedeutung der beiden termini gelegt worden. Auf diesem Wege aber ist zu einer sicheren Lösung der vorliegenden Frage nicht zu gelangen. Mehr hat man sich davon zu versprechen, daß der genetischen Entwickelung der hier in Betracht kommenden Begriffe nachgespürt wird. Bei Philo sind wir in der glücklichen Lage, ihn selbst über die Entstehung seiner Lehre von den göttlichen Kräften abhören zu können. Er läßt keinen Zweifel darüber, daß dieselben Ergebnis der starren Transzendenz seines Gottesbegriffes sind; das ganze System der Mittelwesen oder göttlichen Kräfte, wie er es an unzähligen Stellen seiner allegorisch-exegetischen Schriften mit behaglicher Breite darlegt, ist mit innerer Notwendigkeit aus diesem seinem Gottesbegriffe

hervorgegangen. Einmal die Lehre von dem schlechthin transzendenten Gotte aufgestellt, der als solcher nicht unmittelbar in die Welt der Materie eingehen kann — »aus der ὕλη erschuf Gott alles, nicht daß er dieselbe, das Urgemisch von Stoff, berührt hätte, das durfte er seiner glückseligen Natur nach nicht« — sagt er de spec. legg. I, 329 ed. C., zitiert bei E. Zeller —, da andererseits für ihn feststeht, daß Gottes Wesen im Wirken, in der Einwirkung auf die Welt besteht, war aus diesem Dilemma nicht anders herauszukommen als durch die immerhin von einer gewissen Genialität zeugende Annahme von Mittelwesen, göttlichen Kräften, die den Verkehr Gottes in der Welt vermitteln, wie er ausdrücklich an derselben Stelle weiter lehrt. Damit aber war auch die andere Annahme gegeben, daß diese göttlichen Kräfte Träger eines eigenen Seins sind, mit anderen Worten, daß ihnen Persönlichkeit zukommt; die göttlichen Kräfte bei Philo, voran der Logos, erscheinen personifiziert. Wenn sie an anderen Stellen doch wieder vielmehr als Eigenschaften Gottes oder, wenn von eigentlichen Attributen Gottes bei Philo nicht geredet werden darf, als vielmehr der Gottheit innewohnend hingestellt werden, so ist das eine der zahlreichen Unklarheiten, in die unser Freund sich auch sonst verwickelt hat, ohne es auch nur zu merken. Das alles hat E. Zeller überzeugend, lichtvoll, wie es seiner Darstellungskunst gegeben, a. a. O., Gesch. d. Phil. d. G. III b von S. 360 an auseinandergesetzt; aber was er nicht besprochen, auch nicht berührt hat, als garnicht in den Rahmen seines Werkes fallend, ist die daran sich knüpfende Frage, ob und wie weit Philo damit noch auf dem Boden eines strengen Monotheismus als Jude steht; desto mehr aber interessiert die Frage uns, interessiert sie den jüdischen Theologen.

Da leuchtet denn ohne weiteres ein, daß die Aufnahme von Mittlern oder Mittelwesen, wie immer man die göttlichen Kräfte bei Philo nennen mag — er selbst hat dafür das Bild des Siegelabdruckes (de spec. leg. I § 47 C) —, die einmal aus Gott herausgesetzt dann eigenes Sein, eigenes Wirken haben, teils erschaffend, teils ordnend, daß solches mit dem strengen Monotheismus der Lehre des Judentums sich nimmer vereinen läßt. Schon daraus folgt mit absoluter Gewißheit, daß מימרא, יקרא, שכינתא und was sonst noch von derartigen Begriffen hier noch in Betracht kommt, Mittelwesen im Sinne Philos nicht sein können. Nur noch in der alexandrinischer Denksphäre angehörenden Apokryphen-Literatur findet sich Ähnliches, es ist das in der Sapientia Salomonis, in der Schilderung, die daselbst Kap. VII, 22 ff. von der Sapientia gegeben wird. Wenn es daselbst von ihr heißt: »es ist in ihr ein Geisteshauch, Hauch von der Allmacht

Gottes, Ausfluß von der Herrlichkeit Gottes, Spiegelbild seiner Wirkenskraft, selbst alles vermögend, alles erschauend«, was fehlt da noch zur Hypostasierung oder Personifizierung der Sapientia zu einer Art zweiten göttlichen Wesens, wie es im Logos Philos erscheint? Kein Zweifel, daß Philo bei der Mischung der Farben zu dem Riesenkaleidoskop seines Logos, wenn man es so nennen darf, davon besonders stark beeinflußt worden, so sehr im übrigen die Logos-Lehre — darin pflichte ich durchaus einem E. Zeller bei — sein eigenster Gedanke ist. In alexandrinischen Kreisen hat solche Nebenordnung göttlicher Mittelwesen keinen Schreckensruf ausgelöst, wohl aber in palästinischen; in letzteren fragt man mit Entsetzen: שמא חם ושלום שתי רשויות הן Talmud Chag. 15 a in bezug auf Metathron, dieses rätselhafte Engelwesen. So bedeutet hier der bloße Schatten einer Zweiheit von göttlichen Wesen eine schwere Gefahr für den strengen Monotheismus, als dessen Wächter die Synagoge dasteht. Hier lag auch nicht die geringste Veranlassung zur Annahme von Mittelwesen, vermittelnden Kräften vor; palästinisches Judentum nimmt durchaus nicht Anstoß an der Anschauung, daß Gott mit seinem Wirken unmittelbar in die Welt, und sei es auch in die Welt des physisch Bösen eingeht, hier ist Gott, umgekehrt, innerweltlich, so daß man auch nicht vor der äußersten Konsequenz zurückschrickt und die Art, wie Jesaja 45,7 von Gott spricht »Bildner des Lichts und Schöpfer der Finsternis, Friedensstifter, erschaffend auch Übles« ganz 'selbstverständlich findet. Deutlicher noch Talmud Ber. 55 a: Für drei Dinge in der Welt behält sich Gott die oberste Bestimmung vor, es sind Hungersnot, Fruchtbarkeit und guten Herrn. Das alles in Konsequenz dessen, daß in Palästina völlig unfaßbar war der Gedanke eines nebengeordneten göttlichen Wesens. Es mag dem Umstande, daß E. Zeller eben nicht im Judentume steht, zugute gehalten werden, daß er bei Memra meint, daß hier Einfluß des philonischen Logos vorliege und demgemäß die Memra auch ähnliche Bedeutung d. i. die eines göttlichen Mittelwesens habe. Es erscheint nach dem Dargelegten solches völlig ausgeschlossen, und ist nach all dem zu sagen: Philos Lehre von den göttlichen Kräften hat nirgends und zu keiner Zeit in Palästina ein Echo gefunden, nicht in mischnischer und nicht in talmudischer Zeit.

So erübrigt denn nur, darauf den tatsächlichen Gebrauch von שכינתא יקרא מימרא wie der Middoth, מדת הדין und מדת הרחמים, zu prüfen. Am evidentesten zeigt sich die Abwesenheit jeden Charakters von personifiziertem Sein bei יקרא; es ist die aramäische Bezeichnung für

כבוד ה׳, nichts weiter, wie deutlich aus der längst in die Gebetordnung übergegangenen Stelle, Jes 6, 3 מליא כל ארעא זיו יקריה zu erfahren. »Es ist ein Umgehen des Gottesbegriffs« sagt Z. Frankel in seinem »Zum Targum der Propheten; Literatur-Beilage zum Jahresbericht d. Sem. 1872«. Daß ferner מימרא nicht Mittelwesen im Sinne Philos sein kann, geht aufs klarste aus dem Targum zu Exod. 14, 31 והימינו במימרא דיי ובנביאותיה דמשה ע׳ hervor; es hieße doch unserm Targum Onkelos eine Ungeheuerlichkeit unterschieben, wollte man dasselbe so verstehen, als hätte der Glaube an ein zweites göttliches Wesen zu gleicher Zeit bei Israel Eingang gefunden. Es ist erklärende Umschreibung des Gottesbegriffs selber, wie solche erklärende Umschreibung auch bei Mose nötig gefunden worden, sonst nichts. Schwieriger ist die Frage bei שכינתא, indem da der Sinn, die etymologische Bedeutung dunkler ist. Indes, es dürfte davon auszugehen sein, daß der Bezeichnung שכינה häufig זיו beigesetzt wird, dessen Sinn klar ist. Damit wird auch Sinn und Bedeutung von שכינה klarer, durchsichtiger. Es dürfte, wie dies auch E. Zeller herausgefühlt hat a. a. O. p. 368 Anm. 1, die Lichterscheinung zu bedeuten haben, in der die Gottheit thronend gedacht wird, so gleichsam zum Abglanz der Gottheit werdend. Wie Vorarbeit für solche Ideenassoziation erscheinen biblische Vorstellungen wie Ps 104, 2, wonach die Gottheit da schon als in Licht gehüllt gedacht wird, auch an das viel angewendete לשכן שמו שם wird man denken können, was Gesenius Wörterbuch s. v. שכן geradezu für den Ursprung von שכינה erklärt. Doch gleichviel, ob auch sonst noch eine Bedeutungsnuance für den Ausdruck שכינה gefunden wird, so viel liegt klar zutage, daß das alles keineswegs auf die Vorstellung von göttlichen Mittelwesen führt. Bei den beiden Middoth, מדת הרחמים und מדת הדין, wie sie in dem bekannten Midrasch אמר הקב״ה אם בורא אני את העולם במדת הרחמים וכו׳ Ber. rabb. s 12 zusammenbegegnen und sonst vielfach in Talmud und Midrasch, liegt der Vergleich mit den beiden Hauptkräften, den obersten Mittelwesen, der δύναμις βασιλική und δύναμις εὐεργέτις bei Philo, wegen der Ähnlichkeit besonders nahe, er ist geradezu unabweisbar, zumal auch die Quelle dafür bei beiden — es sind dies bekanntlich die Gottesnamen יהוה und אלהים — die gleiche ist. Gleichwohl vermag ich auch hier nicht philonischen Einfluß zu erblicken; das Umgekehrte erscheint als das Wahrscheinlichere d. i. daß die Middoth des Talmud und Midrasch, älter als Philo, wie sie sind, wenn sie auch nicht vor ihm literarisch in Talmud und Midrasch fixiert worden, von Palästina erst den Weg in die alexandrinische Denksphäre gefunden haben. Ein geschärfteres

Denken der mischnischen Zeit, deren Anfang, wenn auch noch ohne literarischen Niederschlag, bekanntlich weit vor Philo zurückliegt, ließ in Gott bestimmte Kräfte besonders unterscheiden, was zur Benennung von מדות führte. Ausgangs- und Anhaltspunkte mochten biblische Vorstellungen und deren Benennungen, wie צדק ומשפט verbunden mit חסד ואמת יקדמו פניך ψ 89, 15, bieten. Man sieht bei näherer Prüfung, daß die beiden Middoth auch garnicht dem Sinne nach mit den Kräften bei Philo, der königlichen Gewalt als der einen, der wohltuenden Macht als der anderen, zusammenfallen. Der Sinn von königlicher Gewalt liegt gar nicht in מדת הדין. »Gerechtigkeit«, was dieses allein bedeutet, bezeichnet mehr und weniger als königliche Gewalt. Die Middoth sind ferner nach palästinischer Anschauung nicht Kräfte um Gott, was die δυνάμεις des Philo sind, wie er ausdrücklich von ihnen lehrt de conf. ling. § 171, sie sind »Kräfte«, wenn man schon so sagen will, aber Kräfte in Gott, Eigenschaften Gottes, die nicht aus ihm herausgesetzt auftreten, wie dies E. Zeller anzunehmen scheint, wenigstens für die Zeit nach Philo a. a. O. S. 370 Anm. 1. Von älteren Forschern, so auch Nachman Krochmal in s. More Neboche ha-seman, Schaar 12: die Middoth bezeichnen Energien, scheinen nur aus Gott herausgesetzt zu sein, in Wahrheit הם מחוברי' עם מקורם »sind und bleiben sie mit ihrem Urquelle verbunden«. Einmal nur, so weit ich sehe, kommt מ' רחמים im Sinne eines wirklichen Mittelwesens vor, es ist dies in liturgischer Literatur, in den Selichoth, der bekannten Gebetstelle: מדת רחמים עלינו התגלגלי, doch dies ist spätes Produkt, geht über den altpalästinischen Gedankenkreis hinaus; ich vermute hier kabbalistische Anschauung. In dieselbe Kategorie des Kabbalistischen, Frühkabbalistischen wären auch die sogenannten אותיות mit ihrer Hypostasierung als wirksame Kräfte in Midrasch und Talmud zu rechnen, wie Talm. babl. Ber. 55 a יודע היה ב' לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ. Ebensowenig sind endlich die »Engel« in der Bibel gleichbedeutend mit göttlichen Kräften, Mittelwesen im Sinne Philos. Die Engel haben unbestreitbar Persönlichkeit, es wird ihnen Gestalt, werden ihnen körperliche Bewegungen beigelegt; die Bibel gibt damit nur den Volksglauben, die Volksanschauung wieder. Die Engel umstehen lobsingend den Thron Gottes, sind die Begleiter Gottes, seine Boten, die dem Menschen seine Befehle, seine Botschaften überbringen, danach sind sie Mittler zwischen Gott und Mensch. Das alles mußte auch einen Philo auf den Gedanken bringen, daß seine λόγοι Begriffe, wie sie ihm philosophische Spekulation eingab, mit den ἄγγελοι, für die vielmehr der Glaube seines Volkes die Quelle ist, identisch seien; vgl. die Stellen

bei E. Zeller S. 353 Anm. 2. Aber daß die Engel körperlich gedacht werden, bezeichnet allein schon einen einschneidenden Gegensatz zu seinen δυνάμεις oder λόγοι, die, wie er ausdrücklich de conf. ling. 172 sagt, νοητοί, rein geistiger Natur sind. Zum anderen erscheinen die Engel in den Erzählungen der Heiligen Schrift wie für den Augenblick gemacht, die im nächsten Augenblicke nicht mehr da, auch nicht einmal besonderen Namen haben, vgl. Midrasch Schem. rabb. s. 15 מלאכי' מתחדשי'. Bekanntlich sind die Engelnamen Gabriel, Michael, Raphael und andere nicht palästinensischen Ursprungs. Sie sind eben nicht Träger eigenen Seins, eigenen Wirkens; sie sind und bleiben ein Werkzeug in der Hand Gottes, das außer Wirksamkeit tritt, so die Sendung, zu der sie erschaffen, vollbracht ist, während die Mittelwesen Philos, einmal aus Gott herausgesetzt, ihre eigene Wirkenssphäre haben und behalten. Endlich aber — und darin erblicke ich den Hauptunterschied — die δυνάμεις oder λόγοι bei Philo haben, sozusagen, dogmatische Bedeutung, sind integrierende Teile eines theologischen Systems, blutlos wie Begriffe, die die philosophische Spekulation geschaffen, die Engel in der Bibel dagegen sind poetische Gebilde, die Leben haben und darum auch Körper haben müssen.

Es erhebt sich danach die Frage, was die Funktion, die Bestimmung ist, die מימרא .יקרא und שכינתא haben, da, wo von Gott gesprochen wird; die besondere, etymologische Bedeutung derselben, deren oben gedacht worden, erklärt den Zweck ihrer Verwendung ausreichend nicht. Die Lösung dürfte sich aus einem etwas näheren Eingehen auf den Gang biblischer Hermeneutik ergeben. Es ist bekannt, daß an nichts so sehr palästinische wie alexandrinische Hermeneutik Anstoß genommen als an den zahlreichen Anthropomorphismen und Anthropopathien von Gott in der Bibel. Es erschien dies für palästinensische Denkweise als nicht geringere Gefahr für die Religion als die Annahme von שתי רשויות.

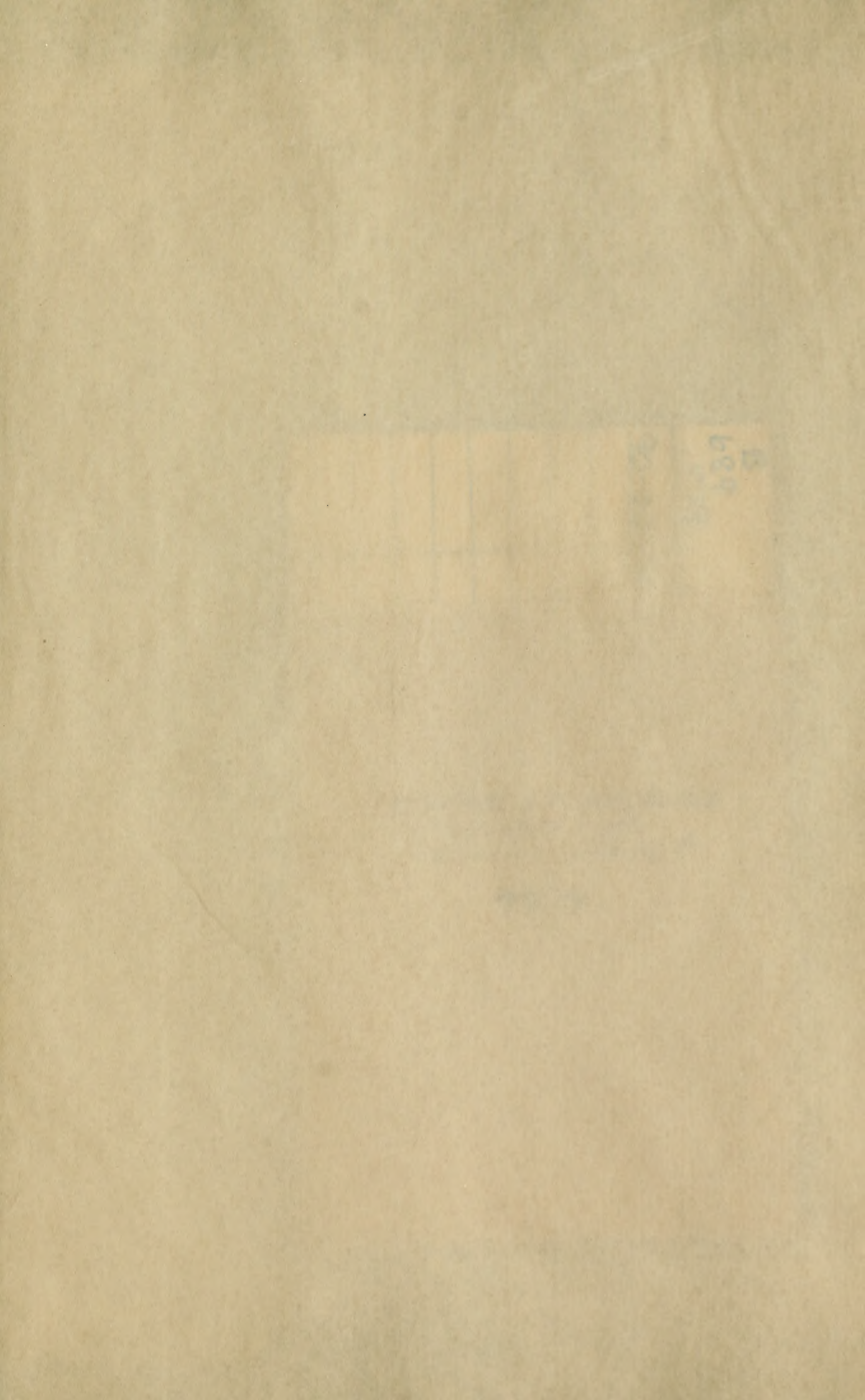
In keinem Falle — darüber war man sich früher klar — durften dieselben in einer Übersetzung oder sonst einer Wiedergabe des Bibelwortes wiederholt werden; damit war die Aufgabe der Umschreibung des Gottesnamens gegeben. Als willkommenes Hilfsmittel zu solcher Umschreibung boten sich eben Begriffe und Ausdrücke wie מימרא יקרא und שכינתא dar; die etymologische Bedeutung derselben, deren oben gedacht worden, tritt dabei zurück, oder der Sinn erscheint verallgemeinert. Nehme man .מימרא די״י בסערך das Targum zu Richter 6, 12, es leuchtet ohne weiteres ein, daß dies Umschreibung für Gott selbst ist, von dem nicht gesagt werden

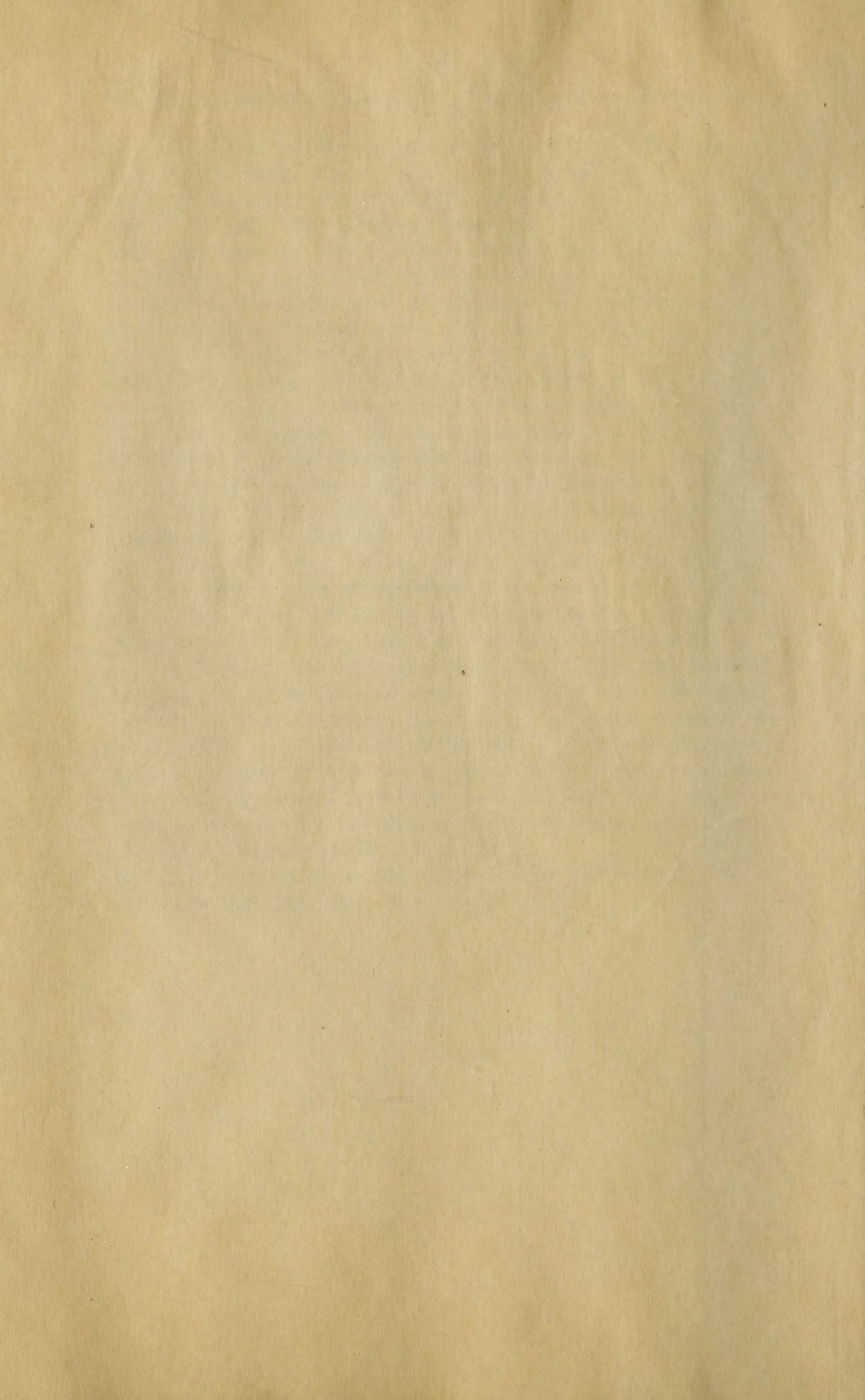
durfte, daß er in Gesellschaft mit Menschen, wie dem Richter Gideon, auch nur als Helfer, sein werde; gleich im nächsten Verse wechselt damit שכינתא, wie ואית שכינתא די״י בסעדנא zeigt, zum sichern Beweise, daß מימרא nicht ein besonderes Wesen neben Gott darstellt, da es sonst doch nicht mit שכינתא hätte vertauscht werden können. Sucht man schon eine nähere Erklärung für מימרא auch in solchen Fällen, so mag an das Wort Gottes als Allmacht Gottes gedacht werden. Und selbst dies bedeutet מימרא nicht mehr in Beispielen wie ארי תבית במימרי ארי עבדתנון dem Targum zu Gen. 6, 7. Hier scheitert jeder Versuch, eine besondere Eigenschaft Gottes in מימרא suchen zu wollen; der Sinn ist klar, es ist: als ob die Gottheit den Menschen lieber nicht geschaffen hätte, das ist Gott selbst, und מימרא nichts als Umschreibung mit Zurücktreten aller etymologischen Bedeutung. Analog ist der Gebrauch von שכינה zu bloßer Umschreibung, wobei nichts mehr von ursprünglicher, etymologischer Bedeutung zu finden, in Beispielen, wie לא תיכול למיחוי ית אפי שכינתי Targum zu Ex. 33, 20, wie A. Berliner in s. Targum Onkelos liest, daß es Umschreibung für Gott selbst ist, geht unzweifelhaft daraus hervor, daß unmittelbar darauf folgt: ארי לא יחזינני אנשא, wo offenbar dasselbe, nämlich Gott gemeint ist, nur daß hier nicht Umschreibung gebraucht wird.

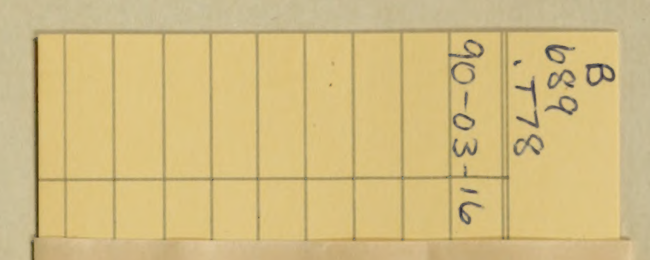
Es ist damit der Kreis palästinensischer Begriffe und Bezeichnungen, die irgend wie bei einem Vergleich mit den Mittelwesen bei Philo in Betracht kämen, durchmessen; wir haben gesehen: es ist kein Raum darin, wie nicht für Versinnlichung des Gottesbegriffes, so ganz und gar nicht für zweite göttliche Wesen, und zu begreifen ist das tiefe Schweigen über Philo und philonische Spekulation im Talmud, Midrasch und der davon abhängigen Literatur. Berührungen mit den Agadoth Philos gibt es in großer Zahl — wie ich a. and. O. gezeigt —, aber im Kern- und Mittelpunkt der Denkweise beider, in der Lehre von Gott, trennt eine tiefe Kluft beide.










B
689
.T78
90-03-16

